

Waarom kerkelijke participatie nodig is

Stanley Hauerwas' beschrijvingen van de christelijke gemeenschap

17 februari 2018

Protestantse Theologische Universiteit, locatie Amsterdam

masterscriptie in de ethiek (systematische theologie)

Jeroen Hagendijk (student)

dr. E.P. Schaafsma (docent)

dr. P.H. Vos (tweede lezer)

E jeroen.hagendijk@gmail.com

A Mathenesserweg 256, 3026 HN Rotterdam

T 06 811 077 53

26.130 woorden

By virtue of the distinctive narrative
that forms their community,
Christians are distinct from the world.
They are required to be nothing less than
a sanctified people of peace who can live the life of the forgiven.
— Stanley Hauerwas¹

¹ *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983, p. 60.

INHOUDSOPGAVE

1.	INTRODUCTIE	4
1.1	ZWEVENDE GELOVIGEN	4
1.2	STANLEY HAUERWAS	6
1.2.1	<i>Oefenplaatsen</i>	6
1.2.2	<i>Sektarische pelagiaan?</i>	7
1.3	THEORETISCH KADER	9
1.3.1	<i>Gemeenschap</i>	9
1.3.2	<i>Christelijke gemeenschap</i>	12
1.4	VRAAGSTELLING	15
2.	STANLEY HAUERWAS	18
2.1	EEN WEG TUSSEN UNIVERSALISME EN RELATIVISME	18
2.1.1	<i>Moderne morele filosofie als front</i>	18
2.1.2	<i>Postmodernisme als front</i>	19
2.2	DE GEMEENSCHAP ALS PLAATS VAN INWIJDING	21
2.2.1	<i>Over halverwege beginnen</i>	21
2.2.2	<i>De deugd-ethische benadering</i>	23
2.3	DE GEMEENSCHAP ALS BELICHAMING VAN HET KONINKRIJK	25
2.3.1	<i>Jezus: de aanwezigheid van het vrederijk</i>	25
2.3.2	<i>De voluit theologische benadering</i>	26
2.4	TWEE OF ÉÉN DUBBELE BENADERING?	30
3.	JOHN ZIZIOULAS	34
3.1	HET CONCEPT VAN DE PERSOON	34
3.1.1	<i>Orthodoxie en patristiek</i>	34
3.1.2	<i>De mens als persoon</i>	35
3.1.3	<i>God als persoon</i>	36
3.2	ZIZIOULAS' ECCLESIOLOGIE	37
3.3	IN DIALOOG MET HAUERWAS	39
3.3.1	<i>Overeenkomsten en een verschil</i>	39
3.3.2	<i>Een waardering van de dialoog</i>	42
4.	KURT KOCH	45
4.1	ZELFSECULARISERING VAN DE KERK	45
4.2	'VOLK GOTTES VOM LEIB CHRISTI HER'	46
4.2.1	<i>Eucharistische gemeenschap</i>	46
4.2.2	<i>Sacramenten als kern van kerk-zijn</i>	47
4.2.3	<i>De spanningsvolle eenheid van 'rooms-katholiek'</i>	50
4.3	IN DIALOOG MET HAUERWAS	52
4.3.1	<i>Inwijding in de christelijke gemeenschap</i>	52
4.3.2	<i>De eenheid van de kerk</i>	55

5.	CONCLUSIE	59
5.1	BEANTWOORDINGVRAAGSTELLING	59
5.2	EVALUATIE ONDERZOEKSRESULTAAT EN –METHODE	62
6.	BIBLIOGRAFIE	63

1. INTRODUCTIE

1.1 ZWEVENDE GELOVIGEN

Waarom zou ik participeren in de kerk? Deze vraag houdt mij als ‘predikant in opleiding’ al even bezig. Het lijkt misschien dat de vraag wordt op geroepen door twijfel aan de kerk, maar dat is niet zo. Ik voel me er juist thuis en kom er graag. De kerk geeft mij een gevoel van geborgenheid. Dat iedere kerkganger net als ik een eigen reden heeft om de kerk te bezoeken, dat zal zo zijn. De één wil ontroerd worden, de ander wil stilgezet worden. De één zoekt naar de schoonheid van de liturgie, de ander zoekt naar vriendschap die de sociale structuur van een lokale kerk kan bieden. Echter, de vraag die mij bezighoudt, heeft niet zozeer te maken met persoonlijke overwegingen. Mijn vraag is meer apologetisch van aard. Ik wil antwoord geven op gelovigen die – vast met goede motieven – kerkelijke participatie niet nodig vinden. Zo opgevat, reageert de vraag op de actualiteit van kerkverlating in Nederland. Joep de Hart, onderzoeker van het Sociaal Cultureel Planbureau, laat in zijn boek *Zwevende Gelovigen* (2011) zien hoe steeds meer mensen buiten de kerken gelovig zijn. “De relaties met instituties worden losser en persoonlijker, de levensbeschouwelijke identiteit algemener en tegelijkertijd individueler, er is meer zoekgedrag en *believing without belonging*.”² Dit betekent dat traditionele categorieën om religie te duiden niet meer functioneren. Het onderscheid tussen kerkelijk en buitenkerkelijk valt niet meer samen met het onderscheid tussen gelovig en ongelovig. De grote kerken worden kleiner en er is sprake van een snelle groei van “diffusere, geïndividualiseerde vormen van spiritualiteit.”³ Men is gelovig, of spiritueel geïnteresseerd, maar niet gebonden aan één van de traditionele, religieuze instituten zoals de kerk.

Hoe komt het dat steeds meer gelovigen het instituut kerk niet langer nodig vinden? Ik veronderstel dat hierin verschillende factoren een rol spelen. Allereerst is de westerse samenleving in Europa, waar de kerkverlating plaatsvindt, een geïndividualiseerde samenleving. De democratie heeft mensen individuele vrijheid gebracht. Ieder mens ervaart idealiter de vrijheid om te zeggen, te doen en te geloven wat hij of zij wil. Persoonlijke autonomie staat hoog in het vaandel. Een voorbeeld hiervan is de actuele discussie rondom het voltooide leven. Voorstanders van een wet voor het voltooid levenseinde beargumenteren dat autonomie niet alleen de invulling van het leven betreft, maar ook invulling van de dood. Het wordt politici en artsen kwalijk genomen dat zij menen de mate van voltooiing van iemands leven mede te mogen beoordelen. Dit is slechts een klein voorbeeld van een cultuur waarin het laatste woord altijd aan jezelf is. Gezag en afhankelijkheid zijn noties die negatieve associaties oproepen, omdat zij de autonome zelfexpressie verhinderen. Op het terrein van religie is dat niet minder het geval. Geloof is voor velen iets uitermate persoonlijks geworden, waarbij het gezag van traditie al gauw wordt gewantrouwd. Iets dat *jij* mooi, goed of waar vindt, hoeft nog niet door iemand anders zo gewaardeerd te worden. De

² Joep de Hart, *Zwevende gelovigen, oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011, p. 20. Ook niet-religieuze instituten hebben te maken met verminderde betrokkenheid. vgl. Robert D. Putnam, *Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000. Een voorbeeld van anti-institutioneel denken volgens Stefan Paas: George Barna, *Revolution, Finding Vibrant Faith beyond the Walls of the Sanctuary*, Wheaton 2005. cf. Stefan Paas, *Vreemdelingen en priesters, Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer 2015, pp. 199-200.

³ De Hart, *Zwevende gelovigen*, p. 21.

ultieme (religieuze) waarheid is een persoonlijke kwestie geworden. Er wordt veel waarde gehecht aan persoonlijke authenticiteit, ook al is volgens mij niet helemaal helder wat daarmee wordt bedoeld.

Een andere factor die mogelijk resulteert in kerkverlating is de hoge mate waarmee in onze culturele context belang wordt gehecht aan functionaliteit. Inspanning moet iets opleveren en tijd is vooral iets dat je investeert om iets te bereiken. Het bestaansrecht van zaken wordt beoordeeld langs de meetlat van functionaliteit. Zo wordt er vandaag de dag veel geëvalueerd: ‘wordt er voldoende geproduceerd en is deze methode efficiënt genoeg?’ Uiteraard heeft het functionaliteitsbegrip ons veel gebracht. De techniek, de wetenschap, de gezondheidszorg en de economie floreren bij keuzes gemaakt op basis van functionaliteit. Als iets niet functioneert, is het advies om ermee te stoppen. Maar met betrekking tot religie, geloof en kerk is het niet eenvoudig om de mate van functionaliteit aan te geven.⁴ Wat is de functie van geloof in God? Wat is het doel van liturgische vieringen? Welk verschil maakt kerkbezoek uiteindelijk onder de streep? Omdat de functionaliteit van religie moeilijk aan te wijzen valt, verliest de kerk haar vanouds vanzelfsprekende rol in het leven van mensen zodra deze in termen van functionaliteit moet worden geduid.

Een derde factor, ten slotte, die mogelijk bijdraagt aan kerkverlating, is een algemene behoefte aan wetenschappelijke expertise. In zijn boek *En toen wisten we alles* laat cultuurfilosoof Coen Simon zien hoe het alledaagse leven wordt ingepakt door de wetenschap.⁵ Iets is pas waar als we er een deskundige verklaring voor hebben. De rest is interpretatie. Deskundigheid viert hoogtij, ook in de kleinste en meest onnozele dingen. Deskundigen moeten uitleggen waarom we iets mooi vinden, wanneer we gelukkig zijn, of linkshandigheid correleert met kleurenblindheid, enzovoorts. Simon ziet de hersenonderzoekers als de moderne waarzeggers, en het brein is hun nieuwe glazen bol. Aan de hand van het brein voorspellen, verklaren en duiden ze het leven. En pas als *zij* iets zeggen, is het echt waar. Ik vermoed dat deze hang naar deskundige verklaringen, door Simon waargenomen, in bepaalde mate heeft bijgedragen aan het proces van kerkverlating. De kerk biedt immers geen wetenschappelijke verklaringen aangaande God of geloof, maar beweegt zich in het veld van alledaagse levenservaringen en traditie. Dat God spreekt, wordt in de kerk niet zozeer verklaard, maar wordt vernomen. Het lijkt erop dat de eerste factor met betrekking tot individualisering ook leidt tot een behoefte aan eenduidigheid. Te midden van het pluralisme van de samenleving wordt deze eenduidigheid wellicht gezocht in wetenschappelijke expertise en objectiviteit. Religie is als subjectief fenomeen geen vindplaats voor deze eenduidigheid. Dat geldt ook voor de kerk als instituut.

Het proces van kerkverlating en de toename van het fenomeen *believing without belonging* zouden begrepen kunnen worden tegen de achtergrond van een cultuur van individuele autonomie, functionaliteit en objectiviteit. Mogelijk zijn er nog andere culturele factoren te noemen, die in dit verband relevant zijn, maar de genoemde factoren roepen reeds de vraag

⁴ In dit verband is het werk van Jacques Ellul – Frans protestants technieksocioloog, jurist en theoloog – relevant. Volgens hem bepaalt de moderne techniek de norm en zin van menselijk handelen. “In zijn driedelige *L'éthique de la liberté* (1973-1984) legde Ellul vanuit een personalistisch-existentialistische overtuiging daarentegen de nadruk op de christelijke vrijheid en hoop en de mogelijkheid van dialoog en ontmoeting.” Jan Dirk Snel, ‘Ellul, Jacques’, in: George Harinck (red.) *et al.*, *Christelijke Encyclopedie I, A~GOGH*, Kampen 2005, p. 498.

⁵ Coen Simon, *En toen wisten we alles, Een pleidooi voor oppervlakkigheid*, Amsterdam 2013.

op, waarom ik er goed aan zou doen om te participeren in een ogenschijnlijk zinloos en subjectief instituut dat mij beperkt in mijn autonomie.

1.2 STANLEY HAUERWAS

1.2.1 Oefenplaatsen

Een theologische beweging, die wel wordt aangeduid met *ecclesial turn*, hielp mij verder met deze vraag naar de zin van kerkelijke participatie. De term *ecclesial turn* kwam ik tegen in het boekje *Oefenplaatsen* van Bart Wallet en Herman Paul, die hem op hun beurt ontleen aan Luke Bretherton.⁶ Deze theologische beweging omvat een waaier aan denkers, die zich allemaal kenmerken door hun nadruk op het belang van de kerk. De term ‘oefenplaats’ als aanduiding voor wat er in de kerk gebeurt, is typerend voor deze denkers, evenals een deugd-ethische insteek. Als individu, alleen, kun je niet geloven. Je hebt een goed milieu nodig waarin je als mens tot bloei kunt komen. Dat milieu is de kerk, of specifieker: de christelijke gemeenschap. De christelijke gemeenschap is de plaats waar je deugden aanleert en oefent om zonde te weerstaan.⁷ Met name Stanley Hauerwas heeft hierover nagedacht. Hij ontwikkelde in zijn boek *Character and the Christian Life* uit 1975 een deugdenethiek, waarin hij een pleidooi voerde voor het belang van de intentie van de handelende persoon in de morele oordeelsvorming.⁸ In tegenstelling tot de gebodsethiek heeft de deugdenethiek oog voor de bekwaamheid van de handelende persoon om met door aanleg en vorming verkregen inzicht op het juiste moment en op de juiste wijze moreel goed te handelen. Niet het externe perspectief van opgelegde regels, maar het perspectief van de handelende persoon zelf vormt dan het uitgangspunt voor de morele waardering.⁹ Alleen de actor is in staat om de intentie van zijn handelen te benoemen, en daarom is ook alleen de actor in staat om de handeling te voorzien van een juiste beschrijving.¹⁰ Die beschrijving omvat een geheel van verschillende ideeën, zienswijzen, geloofsveronderstellingen, motieven, redeneringen, et cetera.¹¹ Dit geheel van veronderstellingen, motieven en redeneringen wordt gevormd door een concrete, sociale context.¹² De redenering waarmee de actor zijn handelen verklaart, verbindt – via de actor, de intentie, en de beschrijving van de handeling – de sociale context met de morele handeling.

In zijn boek *A Community of Character*, dat Hauerwas zes jaar later publiceert, gaat hij specifiek in op de sociale context van de christelijke actor. Daar is zijn stelling dat christenen in deugd-ethische zin worden gevormd door de christelijke gemeenschap waarin zij leven. Deze gemeenschap dient geen algemeen maatschappelijk nut, maar heeft tot taak het christelijke narratief te vertellen en aan te horen en zo mensen tot karaktervolle christenen te maken. Binnen de christelijke gemeenschap moeten mensen in de deugden worden gevormd,

⁶ Herman Paul, Bart Wallet, *Oefenplaatsen, Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*, Zoetermeer 2012, p. 12.

⁷ Paul, Wallet, *Oefenplaatsen*, p. 16.

⁸ Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life, A Study in Theological Ethics*, Notre Dame 1994 (eerder gepubliceerd: San Antonio 1975), pp. 89-97, 91-92.

⁹ Cf. Jochem Douma, *Grondslagen, Christelijke ethiek*, Kampen 1999, p. 244.

¹⁰ Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 105.

¹¹ Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 97.

¹² Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 102.

zodat zij getuigen van Gods waarheid in de wereld.¹³ In de christelijke gemeenschap leren mensen wat er werkelijk gaande is in de wereld. Zij leren het christelijke narratief te beschouwen als een persoonlijke geschiedenis, die zij met andere leden van de gemeenschap delen. Deze gedeelde geschiedenis vormt de basis voor gezamenlijk handelen.¹⁴ Enigszins kort door de bocht geformuleerd: volgens Hauerwas heeft de christelijke gemeenschap een moreel vormende invloed, daarom is participatie in die gemeenschap relevant. Hauerwas reikt ons daarmee een reden aan waarom kerkelijke participatie nodig is. Maar hoe overtuigend is Hauerwas' visie op de christelijke gemeenschap en welke kritiek heeft hem dit opgeleverd?

1.2.2 *Sektarische pelagiaan?*

Hoewel de notie van de kerk als oefenplaats door allerlei lokale protestantse kerken in Nederland is toegeëigend in beleidsdocumenten en profielschetsen, roept Hauerwas' gemeenschapsvisie wel vragen op. Er zijn meerdere vormen van kritiek geuit op Hauerwas' interpretatie van de constitutieve betekenis van de kerk in de vorming van karakter en deugd,¹⁵ maar in dit verband wil ik er twee noemen, die elkaar lijken tegen te spreken. In hoeverre de twee kritieken terecht zijn, laat ik hier in het midden. Ik wil de kritieken hier niet bestuderen, maar slechts noemen, omdat ze iets illustreren. De twee vormen van kritiek wijzen op een mogelijke spanning in Hauerwas' werk met betrekking tot de christelijke gemeenschap.

- (1) Het eerste punt van kritiek betreft de verticale verhouding van de gelovige tot God. De kritiek luidt dat Hauerwas door zijn nadruk op de karaktervorming en de deugden te veel aandacht besteedt aan de heiliging van mensen, wat ten koste gaat van de rol van Gods genade in zijn theologie. Hauerwas maakt zodoende een pelagiaanse indruk.¹⁶
- (2) Het tweede punt van kritiek betreft juist de horizontale verhouding van de gelovige tot de wereld. Hauerwas denkt sektarisch over de kerk, luidt deze kritiek. Zijn theologie is sterk afkeurend ten opzichte van de wereld. Deze laat de betekenis van de schepping onderbelicht en ontkent de natuurwet als bron voor de ethiek. Hauerwas onderschat de waarden die de liberale democratie ons gebracht heeft en biedt geen positieve waardering van de verhouding tussen de kerk en de seculiere samenleving.¹⁷

Het eerste punt van kritiek suggereert dat Hauerwas zich in zijn theologie vooral richt op menselijke karaktervorming en deugdelijkheid. Met die focus doordenkt Hauerwas de christelijke ethiek vooral vanuit methodologisch oogpunt en stelt hij een nieuwe agenda voor

¹³ Stanley Hauerwas, *A Community of Character, Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981, pp. 1, 10.

¹⁴ Hauerwas, *A Community of Character*, pp. 60, 96, 148-149.

¹⁵ Een mooi overzicht biedt Samuel Wells. Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny, The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene 1998, pp. 130-134.

¹⁶ Nicholas Healy, *Hauerwas, A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids 2014, p. 128. Thomas W. Ogletree, 'Character and Narrative, Stanley Hauerwas' *Studies of the Christian Life*', in: *Religious Studies Review* 6 (1) 1980, p. 26. Cf. Wells, *Transforming Fate into Destiny*, pp. 23, 132.

¹⁷ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 131.

haar op.¹⁸ De christelijke ethiek moet niet gaan over principes en morele dilemma's, maar over de vorming van waarachtige mensen. Om deze nieuwe agenda neer te zetten, gebruikt Hauerwas taal vanuit het veld van de filosofische deugdenethiek, en niet zozeer religieuze of christelijke taal. De kritiek luidt daarom dat deze focus op de mens een verduistering is van de 'echte' theologie, die over God en Gods handelen gaat. Volgens bijvoorbeeld Nicholas Healy is Hauerwas te kerkgericht en daarom te weinig theocentrisch.¹⁹ Leunt Hauerwas' theologische ethiek niet te sterk op de filosofische en niet-specifiek christelijke deugdenethiek?

Het tweede punt van kritiek haakt in op de verhouding van de gelovige tot de wereld. Hier is de kritiek niet zoals bij het eerste punt dat Hauerwas te weinig specifiek christelijk is, maar juist dat zijn theologische taal te exclusief is. Hauerwas' theologie geeft blijk van een negatieve waardering van de wereld. De christelijke moraal staat haaks op de verschillende moralen in de wereld. De christelijke moraal komt niet voort uit de wil om nuttig of rechtvaardig te zijn, en dient ook geen landsbelangen. De christelijke moraal is het menselijke antwoord op Gods openbaring en dat antwoord is radicaal anders dan hoe mensen in de wereld leven. Zo pleit Hauerwas bijvoorbeeld voor pacifisme. De kritiek op Hauerwas luidt vervolgens dat de positieve relatie van de kerk tot de wereld onderbelicht blijft en dat Hauerwas in zijn theologie te weinig aandacht heeft voor de betekenis van de schepping. Hauerwas' ethische theologie is te exclusief christelijk.

Door deze twee vormen van kritiek zo naast elkaar neer te zetten, wordt de suggestie gewekt dat er sprake is van tegenstrijdigheid in Hauerwas' theologie. Waardoor wordt die tegenstrijdigheid – gesteld dat beide kritieken kloppen – dan veroorzaakt? Brian Brock helpt ons met deze vraag verder. In een recent interview met Hauerwas, signaleert hij twee soorten taal in Hauerwas' werk, namelijk primaire en secundaire taal. De primaire taal is kerkelijke taal en ziet Brock terug in preken en gebeden die Hauerwas vanaf *Christian Existence Today* (1988) in zijn essays verwerkt. De secundaire taal noemt Brock "second order descriptions of how Christian language shapes Christian behavior."²⁰ Met deze taal probeert Hauerwas naar eigen zeggen – reagerend op Brock – de grammatica van het fundamentele, christelijke spreken te doorgronden.²¹ Als de primaire taal is bedoeld om een wereld te scheppen die anders onzichtbaar blijft, dan draait de secundaire taal om de vraag hoe die primaire taal functioneert. Het gaat hier om taal op metaniveau, die christelijke praktijken beschrijft. Brocks onderscheid vind ik behulpzaam en zet mij aan tot het volgende onderscheid: enerzijds gebruikt Hauerwas taal vanuit het veld van de filosofische deugdenethiek en anderzijds gebruikt hij voluit theologische taal, bijvoorbeeld in zijn meer eschatologische essays.²² Met 'voluit theologische taal' bedoel ik kerkelijke taal, die mijns inziens ook

¹⁸ Wat ik bedoel met 'nieuwe agenda' komt in het volgende hoofdstuk aan bod.

¹⁹ Healy, *Hauerwas, A (Very) Critical Introduction*, p. 16.

²⁰ Brian Brock, Stanley Hauerwas, Kevin Hargaden (ed.), *Beginnings, Interrogating Hauerwas*, London 2017, pp. 240-241 (242).

²¹ Brock, Hauerwas, Hargaden (ed.), *Beginnings*, p. 241.

²² Zoals: Stanley Hauerwas, 'The Church as God's New Language', in: Stanley Hauerwas, *The Hauerwas Reader*, pp. 142-162. Stanley Hauerwas, 'Jesus, The Presence of the Peaceable Kingdom', in: Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983, pp. 72-95. Stanley Hauerwas, 'Taking Time for Peace, The Ethical Significance of the Trivial', in: Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today, Essays on Church, World, and Living in Between*, Eugene 1988, pp. 253-265. Hauerwas, 'The Gesture of a Truthful Story', in: *Christian Existence Today*, pp. 101-110. Stanley Hauerwas and Jeff Powell, 'Creation as

kerkelijk kan zijn zonder dat er letterlijk gebeden of preken worden uitgesproken. Het gaat om het kerkelijke perspectief, waarin Gods voorzienigheid uitgangspunt van spreken is. De secundaire taal in Hauerwas' werk beschrijft met deugd-ethische concepten hoe de karaktervolle gemeenschap wordt gevormd.

Staan beide manieren van spreken los van elkaar, in spanning, of weet Hauerwas ze beide met elkaar te integreren en is de spanning schijn? Ik wil mij bij het beantwoorden van deze vraag beperken tot Hauerwas' gemeenschapsvisie. Wat betekenen deze twee verschillende talen in Hauerwas' theologie voor zijn spreken over de christelijke gemeenschap? Deze vraag is van belang, omdat de notie van de kerk als oefenplaats door deze twee manieren van spreken aan overtuigingskracht kan verliezen, vanwege de twee verschillende kritieken die het oplevert. Door helderheid te verschaffen over hoe deze twee manieren van spreken zich tot elkaar verhouden, kunnen mogelijk twee veelgehoorde kritieken het hoofd geboden worden, waardoor mijn vraag naar kerkelijke participatie vanuit Hauerwas' omschrijvingen van de christelijke gemeenschap overtuigender wordt beantwoord. We gaan onderzoeken of er inderdaad sprake is van twee verschillende talen en in overeenstemming daarmee twee verschillende benaderingen van de christelijke gemeenschap. Vervolgens proberen we in kaart te brengen hoe die talen zich dan tot elkaar verhouden. Met de gewonnen inzichten keren we vervolgens terug naar onze vraag met betrekking tot kerkelijke participatie.

1.3 THEORETISCH KADER

Voordat we van de probleemstelling overgaan tot de vraagstelling is het nodig om een theoretisch kader te bouwen, waarin de christelijke gemeenschap wordt gedefinieerd en ook wordt vastgesteld wat er wordt bedoeld met 'kerkelijke participatie'. Dit kader is nodig om Hauerwas' verschillende omschrijvingen van de christelijke gemeenschap te beoordelen zonder dat hij daarbij ons begrip van de christelijke gemeenschap van tevoren al bepaalt. Het kader biedt ons ook de mogelijkheid om andere visies op de kerk als gemeenschap in gesprek te brengen met Hauerwas' positie. Het kader biedt geen alomvattende of definitieve omschrijving van de (christelijke) gemeenschap, maar een voorlopige werkdefinitie, die wordt gebaseerd op de informatie in aangehaalde bronnen.

1.3.1 *Gemeenschap*

Voordat we tot een begrip kunnen komen van wat de *christelijke* gemeenschap is, is het belangrijk om de term gemeenschap te definiëren. De oorspronkelijke woordbetekenissen van gemeenschap vallen volgens Hermann Ringeling uiteen in twee basispatronen.²³ Volgens het eerste grondpatroon duidt gemeenschap op een sociale toestand van verbondenheid tussen mensen door een gemeenschappelijk aandeel in een ding of aangelegenheid (*eine Sache*). Zowel het Duitse woord *Gemeinde* (dorp, stad, volks- of geloofsgemeenschap) als de goederengemeenschap – zoals de liefdesgemeenschap uit Handelingen 2:45 – vallen

Apocalyptic, A Tribute to William Stringfellow', in: Stanley Hauerwas, *Dispatches From the Front, Theological Engagements with the Secular*, Durham 1994, pp. 107-115.

²³ Wat Ringeling precies bedoelt met 'ursprünglichen' legt hij niet uit, maar zijn onderscheid is helder en fundamenteel en daarom de moeite waard om te noemen. Hermann Ringeling, 'Gemeinschaft', in: Horst Robert Balz et al., *Theologische Realenzyklopädie*, Band XII, Berlin 1984, p. 346 (346-355).

hieronder. Volgens het tweede basispatroon verwijst het woord ‘gemeenschap’ naar persoonlijke betrekkingen die juist vrij zijn van een gezamenlijk aandeel in een ding, aangelegenheid of doel. Deze tweede betekenis komt in religieuze context terug als de gemeenschap der heiligen en in profane context zien we haar terug in liefdes-, vriendschaps- en andere vertrouwdsrelaties. De relatie is dan een doel op zichzelf. Volgens Ringeling is een gemeenschap dus een sociale verbinding tussen (minimaal twee) mensen, waarin ofwel sprake is van een gemeenschappelijk goed of een gemeenschappelijk doel, of juist niet. Het onderscheid van Ringeling tussen twee basispatronen van gemeenschap draait om het al dan niet delen in *eine Sache*.

Een manier om een term nauwkeuriger te definiëren, is om na te gaan wat de term niet betekent. In het geval van ‘gemeenschap’ is het bijna vanzelfsprekend om daarvoor te rade te gaan bij de negentiende-eeuwse socioloog Ferdinand Tönnies.²⁴ In 1887 publiceerde hij een boek onder de titel *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dat veel invloed heeft gehad binnen de sociologie en theologie.²⁵ Tönnies is de eerste die deze termen in een sociaal-filosofische verhouding duidt. Zijn boek weerspiegelt de sociale ontwikkelingen van zijn tijd. In de tweede helft van de negentiende eeuw veranderde Duitsland in rap tempo van een agrarische naar een industriële maatschappij. Tönnies duidt deze beweging als een beweging van *Gemeinschaft* (gemeenschap) naar *Gesellschaft* (samenleving). Beide concepten zijn typen van sociale verbindingen tussen mensen. De verbindingen die onder deze twee concepten vallen, zijn positief; dat wil zeggen dat de betrokkenen gericht zijn op het behoud van elkaars leven en zich welwillend tot elkaar verhouden. Het gaat bij zowel gemeenschap als samenleving dus niet om vijandige relaties.²⁶ Hieronder volgt een omschrijving van de beide concepten, zoals Tönnies ze bedoelt.

Gemeenschap staat voor de *natuurlijke, oorspronkelijke* verbinding tussen mensen. De meest intieme en fundamentele vormen van gemeenschap zijn de relaties binnen de familie: de relatie tussen moeder en kind, man en vrouw, en broer en zus.²⁷ De bloedband is weliswaar de meest fundamentele vorm van gemeenschap, maar gemeenschap kan ook gemeenschap van (woon)plaats of gemeenschap van geest zijn. Natuurlijke, sociale verbindingen zijn dus (1) ofwel gebaseerd op verwantschap, (2) of op een gedeelde leefomgeving, (3) of op vergelijkbaar werk of een vergelijkbare intellectuele attitude (wat Tönnies vriendschap noemt).²⁸ Deze vormen van gemeenschap zijn ‘organische’ verbindingen tussen mensen: de familie, het dorp, het huwelijk, gedeeld bezit van land,

²⁴ Die vanzelfsprekendheid zit hierin dat in encyclopedieartikelen over gemeenschap en gemeente geregeld wordt verwezen naar Tönnies’ onderscheid tussen *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Alois Baumgartner *et al.*, ‘Gemeinschaft’, in: *Lexikon für Theologie und Kirche, Vierter Band*, Freiburg 1995, pp. 431-432. Henry Clark, ‘Community’, in: James F. Childress, John MacQuarrie (eds), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London 1986, pp. 105-106. Nils Grübel, ‘Commune’, in: Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Volume I, Leiden 2006, pp. 430-433. Okko Herlyn, ‘Gemeinde, kirchlich’, in: Honecker (Martin) *et al.*, *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2001, pp. 538-541. Ringeling, ‘Gemeinschaft’, pp. 346-355. Sybille Tönnies, ‘Gemeinschaft’ in: Honecker (Martin) *et al.*, *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2001, pp. 548-552. Jean-Paul Williams *et al.*, ‘Gemeinschaft und Individuum’ in: Hans Dieter Betz *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3, Tübingen 2000, pp. 635-645.

²⁵ Ringeling, ‘Gemeinschaft’, p. 349.

²⁶ Ferdinand Tönnies, *Community and Association*, Leipzig 1887, transl. Charles P. Loomis, London 1955, p. 37.

²⁷ Tönnies, *Community and Association*, p. 42.

²⁸ Tönnies, *Community and Association*, p. 48.

vertrouwdheid in mores, taal, of geloof. Het gaat hier dus om sociale verbindingen als een ‘echt’ levend organisme.²⁹

De samenleving (als concept) lijkt op de gemeenschap, in zoverre dat ook hier mensen in vrede met elkaar samenleven. Echter, het verschil is dat in de gemeenschap mensen in wezen met elkaar verbonden blijven ondanks alle scheidende factoren die er kunnen zijn. In de samenleving daarentegen zijn mensen in wezen van elkaar gescheiden, ondanks de bindende factoren.³⁰ De samenleving is niet familiair en biedt ook geen geborgenheid. De samenleving is publiek. Wie de samenleving ingaat, betreedt onbekend land. De samenleving is de wereld van zakendoen, van reizen en van wetenschap.³¹ In de samenleving handelt ieder mens alleen namens zichzelf en niet namens een vooraf gegeven eenheid. Sociale verbindingen in de samenleving komen niet tot stand op grond van verwantschap, gedeeld bezit of vriendschap, maar op grond van een contractuele overeenkomst, of transactie.³² De samenleving is daarom niet organisch of levend, maar mechanisch. Sociale relaties tussen mensen in de samenleving ontstaan met wederzijdse goedkeuring en met een bepaald doel. Er vindt een transactie plaats, waarna men (na lange of korte tijd) weer uit elkaar gaat. De relaties zijn kunstmatig en niet gebaseerd op iets *wezenlijks*, zoals verwantschap, herkomst of intellectuele attitude.

Tönnies werkte *idealtypisch*, dat wil zeggen, met een zuiver begrippenonderscheid. Er valt in de praktijk waarschijnlijk af te dingen op het onderscheid tussen gemeenschap en samenleving. Toch is Tönnies’ boek invloedrijk geweest in de vorming van de betekenis van de term gemeenschap in de sociologie.³³

Om tot een voorlopige werkdefinitie van ‘gemeenschap’ te komen, nemen we ons uitgangspunt in de omschrijving van Ringeling, omdat deze beknopt is. Deze omschrijving vullen we vervolgens aan met Tönnies’ onderscheid tussen gemeenschap en samenleving. Volgens Ringeling is gemeenschap een toestand van sociale verbondenheid die al dan niet gevormd wordt door een gedeeld aandeel in *eine Sache*. Een deel van de sociale verbindingen die volgens Ringeling onder de noemer ‘gemeenschap’ vallen, zouden door Tönnies als ‘samenleving’ worden getypeerd. Er is namelijk geen sprake van gemeenschap als *die Sache* een contractuele overeenkomst betreft, die slechts als tijdelijk artefact gemaakt wordt. Tönnies vult Ringeling aan door zijn nadruk op de *wezenlijke* aard van de gemeenschap ten opzichte van de kunstmatige aard van de samenleving. Datgene wat mensen in gemeenschap samenbindt is dus wezenlijk voor hun identiteit. Mensen in gemeenschap hebben iets *wezenlijks* gemeenschappelijk. Tönnies maakt bovendien onderscheid tussen positieve en negatieve relaties. Gemeenschap is volgens hem een positieve relatie, waarin de betrokkenen welwillend gericht zijn op het behoud van elkaars leven. Wanneer we de noties van het wezenlijke en het positieve in Ringelings omschrijving van gemeenschap plaatsen, komen we tot de volgende voorlopige werkdefinitie. Gemeenschap is een positieve, sociale verbondenheid tussen mensen, die wezenlijk is en al dan niet gevormd wordt door een gedeeld aandeel in een zaak, aangelegenheid of doel.

²⁹ Tönnies, *Community and Association*, pp. 37-39.

³⁰ Tönnies, *Community and Association*, p. 74.

³¹ Tönnies, *Community and Association*, pp. 38-39.

³² Tönnies, *Community and Association*, pp. 74-77.

³³ Georg Zenkert, ‘Gemeinschaft und Individuum, IV. Philosophisch’, in: Hans Dieter Betz *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3, Tübingen 2000, p. 641.

1.3.2 Christelijke gemeenschap

Nu het concept gemeenschap is gedefinieerd, moeten we tot een werkbare omschrijving van de *christelijke* gemeenschap komen. Volgens Manfred Marquardt is de christelijke gemeente een gemeenschap van mensen die door het evangelie van Jezus Christus zijn bereikt en door de werking van de Heilige Geest in de levensbeweging van het geloof zijn meegetrokken. In alle verscheidenheid erkennen zij zichzelf als door God geliefde en bevrijde mensen. Deze gemeenschap ontstaat niet door een menselijke beslissing, maar ontstaat door het deelhebben aan de verzoening door Jezus Christus en wordt geconstitueerd door de verbondenheid met andere zusters en broeders van Christus.³⁴ Marquardts formulering roept het bezwaar op dat ‘soloreligieuzen’ – mensen die wel geloven, maar zichzelf niet tot de kerk rekenen – zichzelf toch ook door God geliefd en bevrijd weten. Dus maakt Marquardt niet te gemakkelijk te stap van individu naar gemeenschap? Marquardt expliciteert zichzelf op dit punt niet voldoende. Ik veronderstel dat hij geloof beschouwt als iets wezenlijks of existentieels, iets dat net zoals verwantschap bij familie zorgt voor verbondenheid met andere gelovigen. Maar Marquardt gaat niet in op het feit dat voor sommige gelovigen dit gevoel van verwantschap kan ontbreken. Zijn soloreligieuzen dan minder gelovig, of *ontkennen* zij de religieuze verwantschap die daarmee nog niet verbroken wordt, zoals wanneer mensen het contact met hun ouders verbreken daarmee nog niet de verwantschap beëindigen? We hebben niet de ruimte om hier verder op door te gaan, maar juist deze onduidelijk bij Marquardt bevestigt volgens mij de relevantie van de vraag naar het waarom van kerkelijke participatie.³⁵

We gaan eens stap verder en vragen ons af hoe de christelijke gemeenschap eruit ziet en hoe de ‘gemeenschap’ zich verhoudt tot de andere term die Marquardt gebruikt, namelijk ‘gemeente’. Robert Banks helpt ons met deze vragen verder. Hij schrijft dat de vroegchristelijke gemeente in Jeruzalem drie kenmerken had. Allereerst was de gemeente op de Christusverkondiging gefundeerd (Handelingen 2:14-36). De gemeente was daarom ‘christologisch georganiseerd’. Ten tweede, belegde de vroegchristelijke gemeente samenkomsten, en ten derde werd de vroegchristelijke gemeente gekenmerkt door een gemeenschappelijk leven en een herverdeling van goederen (Handelingen 2:44-45).³⁶ De gemeenschap, het derde element, is volgens Banks dus een onderdeel of een kenmerk van de gemeente. Ook Okko Herlyn formuleert de verhouding tussen gemeente en gemeenschap in die zin. Volgens hem zijn de Bijbelse grondelementen van de gemeente drievoudig, namelijk:

³⁴ Manfred Marquardt, ‘Gemeinde, V. Dogmatisch’, in: Hans Dieter Betz *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3, Tübingen 2000, p. 613.

³⁵ Volgens Marquardt *ontstaat* de gemeenschap door het deelhebben aan het verzoenend werk van Christus en wordt de gemeenschap *geconstitueerd* door de verbondenheid met broeders en zusters. Mogelijk zit in dit verschillend woordgebruik (*ontstehen/ konstituieren*) ruimte om enerzijds te stellen dat de gemeenschap niet is ontstaan door een menselijke beslissing, maar anderzijds ook te zeggen dat gelovigen zichzelf erkennen als door God geliefde en bevrijde mensen.

³⁶ Robert Banks, ‘Gemeinde, III. Neues Testament’, in: Hans Dieter Betz *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3, Tübingen 2000, p. 611.

het getuigenis, de gemeenschap, en de dienst.³⁷ Gemeenschap is volgens zowel Herlyn als Banks, een kenmerk van de Bijbelse, vroegchristelijke gemeente.³⁸

Volgens Banks krijgen we door middel van de brieven uit het Nieuwe Testament een beeld van de vroegchristelijke gemeentes, die zich in de eerste eeuw uitspreiden over verschillende landen.³⁹ De gemeente kwam waarschijnlijk samen op de eerste dag van de week (1 Korintiërs 16:1) en gebruikte een huis als plaats van ontmoeting (Handelingen 20:8). Tijdens die bijeenkomsten werd een volledige maaltijd genuttigd, in het bewustzijn van Jezus' dood, aanwezigheid en wederkomst (1 Korintiërs 11:23-26). De vroegchristelijke gemeente verschilde van de homogene gemeenschappen die men in de tijd van het Nieuwe Testament onder Grieken en Joden kende. Hoewel in de Joodse en Griekse cultuur verschillen in etniciteit, sociale status en sekse soms werden overschreden, waren deze verschillen doorgaans erg belangrijk om te bepalen of iemand al dan niet tot een bepaalde (religieuze) gemeenschap mocht behoren. Zo konden niet-Joden alleen tot een joods-religieuze gemeenschap toetreden wanneer zij volledig Joods burger werden. De heidenen in de joodse gemeenschap, die zich niet lieten besnijden werden als tweederangs leden van hun gemeenschap beschouwd.⁴⁰ Deze exclusieve houding was ook gebruikelijk in de Griekse en Romeinse cultuur:

Many [communities in the Graeco-Roman world during the first century] restricted entry to a certain nationality, family, class or sex in society and excluded all others. Only a few appear to have opened their doors, in some respects at least, to all. I say 'in some respects', for the majority were in any case established around a particular interest, vocation or commitment.⁴¹

In de vroegchristelijke gemeenschap daarentegen telden de verschillen in etniciteit, sociale status en sekse niet.⁴² De christelijke gemeenschap omvatte Joden en Grieken, mannen en vrouwen, slaven en vrijen, kinderen en ouderen (Galaten 3:28 Colossenzen 3:18-25). Zo stond de vroegchristelijke gemeenschap model voor een nieuwe mensheid (Efeziërs 2:15).⁴³

Na deze korte verkenning van enkele systematisch-theologische en bijbels-theologische visies op de christelijke gemeenschap kunnen we de volgende punten vaststellen. De christelijke gemeenschap wordt in deze visies niet gezien als het resultaat van een menselijke beslissing, maar als ontstaan door het verzoenend werk van Christus. In alle verscheidenheid beschouwen christenen zichzelf als door God geliefde en geredde mensen, schrijft

³⁷ Okko Herlyn, 'Gemeinde, kirchlich', in: Honecker (Martin) *et al.*, *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2001, p. 540.

³⁸ Daarbij moet worden opgemerkt dat de lokale christelijke gemeente in gemeenschap staat met Gods grotere kerk op aarde, maar niet slechts een ondergeschikt deel is, aldus Banks (p. 612). Het voert voor nu te ver om de verhouding tussen de lokale gemeente en de wereldwijde gemeente apart te bestuderen.

³⁹ Banks geeft een omschrijving van de vroegchristelijke gemeente met tekstverwijzingen. Deze geef ik voor een deel geparafraseerd weer. Banks, 'Gemeinde, III. Neues Testament', pp. 611-612.

⁴⁰ Robert Banks, *Paul's Idea of Community, The Early House Churches in their Historical Setting*, Exeter 1980, pp. 116-117.

⁴¹ Banks, *Paul's Idea of Community*, pp. 16-17.

⁴² Banks, *Paul's Idea of Community*, pp. 114-116.

⁴³ Banks, 'Gemeinde, III. Neues Testament', p. 612.

Marquardt.⁴⁴ Mijns inziens sluit Marquardts stelling over de christelijke gemeenschap aan bij de eerder geformuleerde werkdefinitie van gemeenschap. Het feit dat gelovigen zichzelf door God geliefd weten, vormt de *wezenlijke* verbinding tussen mensen. Ook geldt dan voor de christelijke gemeenschap dat de verbondenheid van mensen met God leidt tot de verbondenheid van mensen met elkaar, hoewel de hoge mate van kerkverlating in onze tijd de absoluteitheid van deze stelling ontkent.

Voor de gelovigen die de wezenlijke, onderlinge verbondenheid wél ervaren, is deze verbondenheid niet gebaseerd op etniciteit, sekse of sociale status, maar op Christus. Zij die in Christus zijn gedoopt, hebben dezelfde Vader en herkennen elkaar als broeders en zusters in Christus. Een kerntekst is in dit verband Galaten 3:27-28: “Er zijn geen Joden, of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus.”⁴⁵ Vanuit het Nieuwe Testament blijkt ook dat de christelijke gemeenschap niet slechts geestelijk is, maar ook een levensgemeenschap is; men deelde geld, voedsel en bezit. En de gemeenschap is tenslotte een kenmerk van de christelijke gemeente, aldus Banks en Herlyn. Andere kenmerken van de gemeente zijn de verkondiging, de samenkomsten en de diaconie. Deze kenmerken omgeven de christelijke gemeenschap, maar worden er wel van onderscheiden. Dit onderscheid suggereert dat de lokale, christelijke gemeente een verzameling van mensen is, die, door onder andere gemeenschappelijk te leven, gestalte geeft aan de gemeente. Net zoals verkondiging, samenkomsten, en diaconie dingen zijn die *gedaan worden*, wordt gemeenschap *geleefd* of *uitgeoefend*. Het is iets dat zichtbaar is en gedaan wordt. Wat bij Banks en Herlyn echter niet duidelijk wordt, is of verkondiging, samenkomsten en diaconie ook kenmerken van de christelijke *gemeenschap* in plaats van gemeente zouden kunnen zijn.

We komen opnieuw tot een voorlopige werkdefinitie, die voortbouwt op de werkdefinitie van gemeenschap in het algemeen. De christelijke gemeenschap is een positieve, sociale verbondenheid tussen mensen, die het verschil in etniciteit, sekse, leeftijd en sociale status overstijgt op grond van de wederzijdse, wezenlijke verbondenheid in Christus; de gemeenschap wordt als kenmerk van de christelijke gemeente ook geleefd en is zowel geestelijk als materieel. – De notie van het al dan niet gemeenschappelijk aandeel in een zaak is in deze definitie weggefallen, omdat de wezenlijke verbondenheid in Christus zowel kan duiden op een gemeenschappelijke zaak (namelijk Christus, of gedeeld bezit) als op een zaakvrije vertrouwensrelatie (namelijk de relatie met Christus of de broederlijke dan wel zusterlijke relaties).

Omdat we een antwoord op de vraag naar kerkelijke participatie zoeken rondom het concept van de christelijke gemeenschap, moet ‘kerkelijke participatie’ de lading van de werkdefinitie dekken. In deze thesis wordt kerkelijke participatie daarom bedoeld als participatie die positieve, sociale verbondenheid zichtbaar maakt. Kerkelijke participatie gaat om *zichtbare* verbondenheid doordat mensen elkaar ontmoeten, elkaar spreken, met elkaar meeleven en met elkaar delen in bezit, omdat men elkaar herkent als kinderen van dezelfde God in Christus. De grens tussen wel of geen zichtbare, positieve, sociale verbondenheid is niet zwart-wit. De frequentie en intensiviteit van sociaal contact doen ertoe, maar kunnen niet kwantitatief worden vastgelegd.

⁴⁴ Er lijkt hier sprake te zijn van een onjuiste tegenstelling (‘geen menselijke beslissing’ en ‘erkennen zichzelf’). Zie voor een mogelijk oplossing van dit probleem voetnoot 35.

⁴⁵ Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem 2004. (NBV)

1.4 VRAAGSTELLING

Nu het theoretisch kader is neergezet, kunnen we de vraagstelling formuleren. De vraagstelling zal bestaan uit twee onderdelen. In het eerste deel zullen we ingaan op de twee soorten taal die Hauerwas gebruikt. De startvraag naar kerkelijke participatie kan namelijk overtuigender worden beantwoord als er duidelijkheid wordt verschaft over het mogelijke bestaan van Hauerwas' primaire en secundaire taal met betrekking tot de christelijke gemeenschap en de verhouding daartussen. Wanneer hierover geen duidelijkheid komt, blijft Hauerwas' visie op de kerk als gemeenschap vatbaar voor verschillende vormen van kritiek, die tegenstrijdigheid in Hauerwas' werk suggereren. Een centrale vraag zal daarom zijn op welke manieren Hauerwas over de christelijke gemeenschap spreekt en of er een spanning tussen die verschillende manieren bestaat. Een antwoord op deze vraag kan Hauerwas' notie van de kerk als oefenplaats overtuigender maken en daarmee komt een antwoord op mijn vraag naar kerkelijke participatie dichterbij. Vanwege het feit dat Hauerwas' werk mij inspireert en mogelijk verder helpt, vormt zijn theologie een uitgangspunt voor deze scriptie. Ik wil echter nadrukkelijk ook andere ecclesiologen aan het woord laten om te zien hoe zij Hauerwas' gemeenschapsvisie al dan niet ondersteunen of ervan afwijken. Op die manier komen wellicht nieuwe aspecten van Hauerwas' gemeenschapsvisie aan het licht, die we zonder een dialoog niet zouden onderkennen. Deze dialoog zal door middel van het tweede deel van de vraagstelling worden gezocht.

Hauerwas is een protestants theoloog, vanwege zijn nadruk op de centrale plaats van Christus in het geloof en vanwege zijn idee dat de kerk *semper reformanda* moet zijn.⁴⁶ Toch is hij niet bepaald een hokjesdenker. Hauerwas kan zijn leven typeren als "a living ecumenical movement"⁴⁷, omdat hij door meerdere kerktradities is beïnvloed: de methodistische, lutherse, katholieke, mennonitische en de anglicaanse. Dit is de reden waarom we Hauerwas niet zullen bestempelen als 'protestants' of 'dopers'. Wanneer we een dialoog opzetten met denkers uit andere tradities, doen we dat niet om het *protestantse* karakter van Hauerwas' theologie zichtbaar te maken in contrast met bijvoorbeeld een katholieke theologie. Het gaat om een beter begrip van het specifieke karakter van Hauerwas' denken, om uiteindelijk te bepalen wat de waarde ervan is voor het beantwoorden van de vraag naar kerkelijke participatie. Dat karakter kan het beste uit de verf komen als we er inhoudelijk verschillende visies naast zetten. Om die reden gaan we te rade bij visies die in ieder geval potentieel voldoende anders zijn opgebouwd omdat ze in een andere kerkelijke traditie staan, waarin andere teksten en concepten een centrale rol spelen. We zullen deze theologen voor zichzelf laten spreken en niet als vertegenwoordigers van hun eigen kerktraditie opvoeren.

⁴⁶ Stanley Hauerwas, 'The Reformation is over. Protestants won. So why are we still here?' *The Washington Post, Outlook* https://www.washingtonpost.com/outlook/the-reformation-is-over-protestants-won-so-why-are-we-still-here/2017/10/26/71a2ad02-b831-11e7-be94-fabb0f1e9ffb_story.html?utm_term=.a78a9c1943e1 (d.d. 26.10.2017).

⁴⁷ Stanley Hauerwas, 'The Reformation is over.' Vgl.: "[Do] I write as a Catholic or as a Protestant? The answer is that I simply do not know. I do not believe that theology when rightly done is either Catholic or Protestant. [...] The proper object of the qualifier 'catholic' is the church, not theology or theologians." Hauerwas, 'My Ecclesial Stance', in: *The Peaceable Kingdom*, p. xxvi.

De Grieks-orthodoxe theoloog John Zizioulas (1931) is een eerste geschikte gesprekspartner. Zizioulas is sinds de jaren zestig een belangrijke theoloog geworden in de hedendaagse orthodoxe theologie. Voornamelijk met zijn boek *Being as Communion* (1985) wist Zizioulas zijn internationale lezerspubliek aan te spreken en in te leiden in de eucharistische theologie.⁴⁸ In het boek komt Zizioulas tot een visie op de kerk vanuit een doordenking van de menselijke en goddelijke ontologie. De opbouw van zijn ecclesiologie is dus nadrukkelijk anders dan die van Hauerwas, en dat maakt zijn ecclesiologie geschikt voor de gezochte dialoog.

In de rooms-katholieke traditie ontwikkelde zich sinds de jaren zeventig een kerkmodel dat zich laat omschrijven als *communio*-ecclesiologie. “Zij leert, dat de Kerk fundamenteel een gemeenschap van gelovigen (*communio fidelium*) en een gemeenschap van gemeenschappen (*communio ecclesiarum*) is.”⁴⁹ De *communio*-ecclesiologie bekritiseert de tendens binnen de rooms-katholieke kerk om de kerk vooral te beschouwen als ‘volk van God,’ waarbij de mystieke gemeenschapsdimensie het aflegt tegen een meer democratische of conciliaire visie op de kerk. De theoloog Kurt Koch – destijds bisschop en inmiddels kardinaal – publiceerde in 2007 *Die Kirche Gottes*, waarin hij net als de eerdere *communio*-theologie de vele aandacht voor ‘volk van God’ afkeurde.⁵⁰ De aandacht is eenzijdig gericht op *volk* en daarbij wordt vergeten dat het gaat om *Gods* volk. Ook wijst Koch op het andere beeld van de kerk dat in het Tweede Vaticaans Concilie document *Lumen Gentium* aan bod komt: de kerk als mystiek lichaam van Christus. Koch wil verder denken in de geest van dit concilie, maar wil ook recht doen aan de letter van de conciliedocumenten.⁵¹

Omdat Koch zichzelf positioneert als iemand die recht doet aan zowel de geest als de letter van Vaticanum II en omdat hij uitgebreid in gesprek is met de vrij gangbare school van de *communio*-ecclesiologie, is hij geschikt als tweede gesprekspartner vanuit de rooms-katholieke traditie. Koch is met zijn nadruk op het *mystieke* lichaam van Christus een nieuwe stem in de dialoog met Hauerwas’ gemeenschapsvisie. De vraagstelling is dan als volgt:

Hoe valt Hauerwas’ visie op de kerk als gemeenschap te waarderen in dialoog met de visies van Zizioulas (1985) en Koch (2007) en hoe draagt de waardering ervan bij aan de beantwoording van de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is?

1. Wat is Hauerwas’ visie op de kerk als gemeenschap en bestaat in deze visie een spanning tussen een deugd-ethische benadering en een voluit theologische benadering?

⁴⁸ Mattijs Ploeger, *Celebrating Church, Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen 2008, 55. John D. Zizioulas, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

⁴⁹ C.T.M. van Vliet, *Kerk met twee ogen, Een katholieke ecclesiologie*, Kampen 2001, p. 192. Dit kerkmodel ontwikkelde zich (mede) onder invloed van de buitengewone synode van 1985, waar na twintig jaar Vaticanum II ‘*communio*’ als correct sleutelbegrip werd aangewezen voor de interpretatie van de documenten van dat concilie. Cf. Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology, Vision and Versions*, Maryknoll 2000, p. 2.

⁵⁰ Marcel Sarot, ‘Kurt Koch, *Die Kirche Gottes: Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*’, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67(2) 2013, p. 152. Kurt Koch, *Die Kirche Gottes, Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, Augsburg 2007.

⁵¹ Sarot noemt dit een hermeneutiek van hervorming, i.t.t. een hermeneutiek van de breuk. Sarot, ‘Koch, *Die Kirche Gottes*’, p. 151.

2. Welke visie op de kerk als christelijke gemeenschap geeft de Grieks-orthodoxe theoloog Zizioulas in zijn boek *Being as Communion* (1985) en wat levert de dialoog met Hauerwas op?
3. Welke visie op de kerk als christelijke gemeenschap geeft de rooms-katholieke theoloog Kurt Koch in zijn werk *Die Kirche Gottes* (2007) en wat levert de dialoog met Hauerwas op?
4. Wat betekent onze waardering van Hauerwas' gemeenschapsvisie voor de beantwoording van de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is?

2. STANLEY HAUERWAS

2.1 EEN WEG TUSSEN UNIVERSALISME EN RELATIVISME

In dit hoofdstuk zullen we Hauerwas' verschillende theologische talen (deugd-ethisch en voluit theologisch) met betrekking tot de christelijke gemeenschap in kaart brengen. In dit verband spreken we van een deugd-ethische en voluit theologische *benadering* van de christelijke gemeenschap. Het doel van dit hoofdstuk is om na te gaan of er inderdaad sprake is van verschillende benaderingen en om de verhouding tussen de eventuele verschillende benaderingen van de christelijke gemeenschap te duiden. Zodoende wordt Hauerwas' idee van de kerk als oefenplaats overtuigender en wordt er mogelijk een sterker antwoord gevonden op de vraag naar het waarom van kerkelijke participatie. Na een korte nadere introductie beginnen we met Hauerwas' deugd-ethische benadering (2.2). Omdat we in het kader van deze thesis niet het gehele werk van Hauerwas kunnen overzien, nemen we ons vertrekpunt in twee hoofdstukken uit *The Peaceable Kingdom*. Dit boek is hiervoor geschikter dan ander werk, omdat Hauerwas in dit werk zichzelf meer expliciet methodologisch verantwoordt.⁵²

Hauerwas' werk laat zich niet gemakkelijk omschrijven. Michael Cartwright heeft er in *The Hauerwas Reader* dan ook bijna vijftig pagina's voor nodig om tot een – wat hij zelf noemt – niet-definitieve *Reader's Guide* te komen.⁵³ Samuel Wells gebruikt zelfs een heel boek om Hauerwas' theologische ethiek te omschrijven.⁵⁴ Dat het moeilijk is om Hauerwas' werk te schetsen, is vanwege Hauerwas' manier van theologiseren. Hauerwas bedrijft theologische ethiek op een essayistische manier. Het meeste van zijn werk bestaat uit essays. Dit maakt het lastig om de rode draad in zijn werk aan te wijzen. Maar tegelijk biedt juist deze essayistische stijl een aanknopingspunt om Hauerwas' theologische positie ten opzichte van de moderne morele filosofie te introduceren.

2.1.1 *Moderne morele filosofie als front*

De vorm van het essay is in zekere zin typerend voor de inhoud van Hauerwas' ethische theologie, die, volgens Cartwright, met opzet altijd 'onaf' is.⁵⁵ Hauerwas' keuze voor het essay kan worden beschouwd als verzet tegen de moderne morele filosofie, die veel invloed heeft binnen de theologie.⁵⁶ De moderne morele filosofie gaat uit van universele principes, die rationeel kunnen worden beargumenteerd. Veel contemporaine ethici denken vanuit deze traditie en richten zich daarbij op het menselijk handelen en de gevolgen ervan. De moderne morele filosofie veronderstelt een gedeelde, rationele basis waarop het onderscheid tussen

⁵² "Because most of my previous work is in essay form many have suggested I need to 'pull it all together' in one book. In some ways such a suggestion [...] is a bad idea. [Since] an attempt at a summary distorts my basic understanding of theology. [...] While I do not claim to have 'pulled it all together' in this book, I try to make more explicit than I have in the past the conceptual foundation underlying the suggestions I have made about how theology, and in particular Christian ethics, should be done." Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. xvi.

⁵³ Michael G. Cartwright, 'Afterword: Stanley Hauerwas's Essays in Theological Ethics, A Reader's Guide', in: Stanley Hauerwas, *The Hauerwas Reader*, London 2001, pp. 623-671.

⁵⁴ Wells, *Transforming Fate into Destiny*.

⁵⁵ Cartwright, 'Hauerwas's Essays in Theological Ethics', pp. 625, 654-671.

⁵⁶ Vgl. Cartwright, 'Hauerwas's Essays in Theological Ethics', pp. 626-628, 631.

goed en kwaad kan worden gemaakt. Er zijn volgens deze benadering min of meer absolute antwoorden te geven op morele dilemma's. Maar Hauerwas gelooft niet in een dergelijke *common ground*, omdat ethische reflectie wordt losgezongen van de werkelijkheid waarin we leven. Men abstraheert de ethiek, die dan niet meer raakt aan de mens *achter* de handeling. "What is the use of discussing the rightness of actions, if two people can do the same 'action' with hugely differing aspirations, purposes, styles, colleagues, antagonists, and with very different descriptions and understandings of what they are doing?"⁵⁷

De morele filosofie wordt te abstract, omdat ze zich wil beperken tot (de gevolgen van) het menselijk handelen, los van de context. De unieke situatie en unieke actor van de handeling zijn in de moderne morele filosofie niet van belang. Maar juist dat is problematisch.⁵⁸ In *The Peaceable Kingdom* bevraagt Hauerwas het problematische van de moderne morele filosofie:

Why has ethics the sudden need for a 'foundation' and in particular a foundation that is characterized by universality and necessity, when it seems that such a demand distorts the very nature of moral judgment? As Aristotle reminds us, ethics by its nature deals with matters which can be other—that is, particular matters.⁵⁹

In dit citaat wordt Hauerwas' agenda goed zichtbaar. Hij reageert op de moderne morele filosofie met haar universele principes, door terug te grijpen op Aristoteles' deugdenethiek. Deze deugdenethiek is geen systeem van universele morele categorieën, maar gaat altijd over afzonderlijke, concrete zaken. Daarom past deze beweging, terug tot Aristoteles, bij het literaire genre van het essay. Met een essay bouw je geen denksysteem waarin je universele, abstracte waarheden vaststelt. Het essay is dynamischer en meer beschouwend van aard. Het essay is niet tijdloos of universeel, maar komt op uit de geleefde actualiteit en heeft een persoonlijke toon. Deze kenmerken van het essay corresponderen niet alleen met Hauerwas' schrijfstijl, maar ook met zijn ethische positie, waarmee hij doorlopend inhoudelijke kritiek levert op onder andere de moderne morele filosofie. Hauerwas heeft aandacht voor het geleefde leven en de morele vorming van de persoon *achter* de morele handeling. Het gaat hem in zijn essays nooit om een algemeen geldende, tijdloze beoordeling van het menselijk handelen. Hij wijst als reactie op de rationalistische besluitethiek naar de contingentie van het menselijk leven.⁶⁰ Dat maakt zijn ethiek levend, maar ook onaf. Het moderne morele project sinds Kant is volgens Hauerwas gedoemd te mislukken.

2.1.2 *Postmodernisme als front*

De moderne morele filosofie is dus een front waartegen Hauerwas zich met het essay uitspreekt. Maar naast de maatschappelijke en wetenschappelijke geest van de moderne tijd, heeft sinds de jaren zeventig ook het postmodernisme haar intrede gedaan. Daar verhoudt Hauerwas zich dubbelzinniger toe. Hauerwas is enerzijds een postmoderne denker vanwege

⁵⁷ Hauerwas geciteerd in: Cartwright, 'Hauerwas's Essays in Theological Ethics', p. 632.

⁵⁸ Zoals ook een christelijk ethicus als Michael Banner kernachtig verwoordt: "what is moral philosophy the philosophy of, if it, manifestly prescribes to practice, rather than taking any trouble to describe it? [...] [T]he precise referent of the term [morality] remains in doubt." Michael Banner, *The Ethics of Everyday Life, Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*, Oxford 2013, pp. 21-22.

⁵⁹ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame 1983, p. 11.

⁶⁰ Patrick Nullens, *Verlangen naar het goede, Bouwstenen voor een christelijke ethiek*, Zoetermeer 2006, p. 154.

zijn bewustzijn van het feit dat mensen gevormd worden door hun zeer specifieke en onderscheidende milieu. Het ‘nieuwe’ inzicht dat het universele, rationele morele project is mislukt, deelt hij met zijn postmoderne context.⁶¹ Maar anderzijds wordt in het postmodernisme een vorm van eclecticisme gepredikt dat al even ahistorisch is als de categorische imperatief van het modernisme. Het eclecticisme, ofwel het bouwen van je eigen waarheid, leidt tot scepticisme.⁶² Hauerwas’ nadruk op de moreel vormende sociale context van het individu is echter niet bedoeld als bijdrage aan dit scepticisme. In 1981 schrijft Hauerwas *A Community of Character* waarin hij uitlegt dat zijn nadruk op *story-formed community* geen relativisering van waarheid of objectiviteit in de hand werkt. Hij wijst daarentegen in navolging van filosoof Alasdair MacIntyre op het belang van een groter narratief.⁶³ Mensen zijn volgens Hauerwas *historic beings*.⁶⁴ Hun identiteit wordt niet gevormd door persoonlijke voorkeuren, maar door een gedeelde geschiedenis met anderen. Die gedeelde geschiedenis is voor christenen *the truthful story*, het evangelie. Dat dit narratief op waarheid berust, wordt duidelijk door de verbinding van narratief aan karakter. De *truthfulness* van de christelijke overtuigingen bewijst zichzelf doordat het narratief leidt tot karaktervolle christenen en een karaktervolle gemeenschap.⁶⁵ “As Christians we claim that by conforming our lives in a faithful manner to the stories of God we acquire the moral and intellectual skills, as a community and as individuals, to face the world as it is, not as we wish it to be.”⁶⁶ Door het evangelie steeds weer te vertellen en te horen, worden gelovigen karaktervolle christenen. Zij gaan hun leven conformeren aan het evangelie. Het narratief klinkt binnen de christelijke gemeenschap, die daarom enerzijds de voorwaarde is voor het doorvertellen van de *truthful story* en anderzijds ontstaat als bijkomstigheid wanneer mensen hun leven inrichten in overeenstemming met het evangelie. De christelijke gemeenschap is voor Hauerwas een essentieel aspect van de kerk. In *A Community of Character* lijkt hij de

⁶¹ “In philosophy [postmodernism] implies a mistrust of the *grands récits* of modernity: the large-scale justifications of western society and confidence in its progress visible in Kant, Hegel, or Marx, or arising from utopian visions of perfection achieved through evolution, social improvement, education, or the deployment of science. In its poststructuralist aspects it includes a denial of any fixed meaning, or any correspondence between language and the world, or any fixed reality or truth or fact to be the object of enquiry.” Simon Blackburn, ‘postmodernism’, in: *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 2016, <http://www.oxfordreference.com.vu-nl.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-2449> (d.d. 14 februari 2018).

⁶² “Although Greek scepticism centred on the value of enquiry and questioning, scepticism is now the denial that knowledge or even rational belief is possible, either about some specific subject-matter (e.g. ethics) or in any area whatsoever. [...] Scepticism should not be confused with relativism, which is a doctrine about the nature of truth, and may be motivated by trying to avoid scepticism.” Simon Blackburn, ‘scepticism’, in: *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 2016, <http://www.oxfordreference.com.vu-nl.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-2771> (d.d. 15 februari 2018).

⁶³ Met dat grotere narratief bedoelen MacIntyre en Hauerwas dus niet de moderne zoektocht naar een universele morele grond. Zie voor de beïnvloeding van Hauerwas door MacIntyre: “I am not a disinterested spectator when it comes to disputes surrounding Alasdair MacIntyre, for I have been deeply influenced by him.” Stanley Hauerwas, *The Virtues of Alasdair MacIntyre* (2007), <http://www.firstthings.com/article/2007/10/004-the-virtues-of-alsadair-macintyre> (d.d. 22 juni 2016). “Though he does not often appear in the footnotes of *Character and the Christian Life*, MacIntyre’s occasional essays on explanation in history and the social sciences were very important for helping set the general perspective from which I worked in this book.” Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. xv.

⁶⁴ Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 99.

⁶⁵ Hauerwas, *Character and the Christian Life*, pp. 94-95.

⁶⁶ Hauerwas, *A Community of Character*, p. 96.

woorden *church*, *community* en *Christian society* zelfs als synoniemen te gebruiken. Niet alleen ten opzichte van de moderne morele filosofie verhoudt Hauerwas zich dus kritisch. Ook ten opzichte van het postmodernisme verdedigt hij een andere positie; een positie waarin voor christenen de christelijke gemeenschap van groot belang is.

2.2 DE GEMEENSCHAP ALS PLAATS VAN INWIJDING

2.2.1 *Over halverwege beginnen*

Hauerwas herschrijft de agenda van de christelijke ethiek door zich tegen de moderne morele filosofie en postmodernistische invloeden uit te spreken. Wij zijn geen onbeschreven bladen waarop we een nieuwe moraal kunnen schrijven en onze moraal kan evenmin neutraal en universeel zijn. Zowel de moderne morele filosofie als het scepticisme en eclecticisme, dat binnen het postmodernisme gevonden kan worden, doen geen recht aan het feit dat mensen historische wezens zijn, dat mensen gevormd worden door een specifieke, sociale context en met hun handelen daadwerkelijk geschiedenis schrijven. De christelijke ethiek moet volgens Hauerwas beoefend worden vanuit de christelijke gemeenschap. Dat is immers de plaats, meent hij, waar christenen de wereld en zichzelf leren verstaan. Het hoofdstuk 'On Beginning in the Middle' uit *The Peaceable Kingdom* bevat deze stelling, die we hier eerst uiteen zullen zetten om in de volgende paragraaf tot een omschrijving van Hauerwas' deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap te komen.⁶⁷

In 'On Beginning in the Middle' formuleert Hauerwas de taak van de christelijke ethiek. Eerst schetst hij beknopt hoe de christelijke ethiek in het verleden verschillend is opgevat en historisch gezien een betrekkelijk jong verschijnsel is. Bij de katholieken stond de ethiek vooral in het teken van de kerkelijke boetepraktijken, waardoor er veel aandacht was voor zonde en de morele handeling. Van een gedegen theologische doordenking van de ethiek was echter geen sprake. 'Theologisch' was slechts de redenering dat volgens de natuurwet een christelijke moraal kon worden afgeleid van de schepping, die immers haar oorsprong vindt in de Schepper. Het geweten speelde daarom een grote rol in de katholieke ethiek en in combinatie met de invloed van de boetepraktijken resulteerde dit erin dat katholieke ethici wel oog hadden voor de geleefde werkelijkheid, maar hun ethische standpunten niet op theologische argumentatie baseerden. Zo ontstond een ethisch programma van 'culturele assimilatie,' aldus Hauerwas. 'Natuurwet' werd een deftig woord voor een vage, humanistische consensus; een abstractheid. Bij protestanten, anderzijds, functioneerde de theologische ethiek net andersom. Door een nadruk op Gods vrije genade, verdween het feitelijk geleefde leven uit het zicht. Ethische reflectie bestond uit systematische verhandelingen over de relatie tussen abstractheden als wet en evangelie, schepping en verlossing, geloof en werken, de status van de mens als zondig en verlost; maar de praktische morele doordenking ontbrak.⁶⁸ Zowel aan katholieke als aan protestantse zijde bestond daarom geen theologische ethiek als aparte discipline. Het verband tussen religieuze overtuigingen en gedrag werd verondersteld, maar niet beargumenteerd.

⁶⁷ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 50-71.

⁶⁸ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 50-55.

De christelijke ethiek als aparte discipline bestaat nu wel, schrijft Hauerwas vervolgens. In Amerika lijkt de discipline van de christelijke ethiek te zijn opgekomen uit de *Social Gospel Movement*. Misschien valt het ontstaan van deze discipline te verklaren doordat de verbindingen tussen gedrag en geloof niet meer overtuigend bleken: door maar intensief genoeg na te denken over deze verbindingen tussen gedrag en geloof, zou het verband ertussen vanzelf wel zichtbaar worden. Het gevaar is nu echter dat de christelijke ethiek op de oude, conceptuele voet van zowel katholieken als protestanten verder gaat. Dat wil zeggen, dat zij de verbinding tussen geloof en gedrag zoekt door abstract te spreken over schepping en verlossing, geloof en werken, zonde en vergeving, et cetera. Maar christelijke ethiek, bedoeld als kritische en reflectieve discipline, kan niet herstellen wat alleen een gemeenschap bij elkaar kan houden, namelijk de relatie tussen gedrag en geloof, aldus Hauerwas. Christelijke ethiek is volgens Hauerwas geen ‘abstracte’ discipline die zich bezighoudt met ‘ideeën’. “Rather it is a form of reflection in service to a community, and it derives its character from the nature of that community’s convictions.”⁶⁹

Hauerwas plaatst de ethiek in het midden van de geloofsgemeenschap. Dat doet hij in dit essay op grond van twee inzichten. Het eerste inzicht is dat de christelijke overtuigingen een narratief karakter hebben. Je kunt niet over schepping, verlossing, genade, zonde, geloof en werken spreken zonder deze concepten begrijpelijk te maken in het licht van hun narratieve context: het verhaal van JHWH, het verbond met Israël, en Jezus van Nazareth. Alleen in deze Bijbelse verhalen worden de theologische concepten begrijpelijk voor het concrete leven. De christelijke overtuigingen zijn niet conceptueel, maar verhalend en praktisch.⁷⁰ De christelijke gemeenschap biedt ons die verhalen. Ethiek is in overeenstemming met het karakter van de christelijke overtuigingen geen “afterthought to systematic theology,”⁷¹ maar juist het beginpunt van de theologie. Theologie gaat namelijk over hoe we onszelf en de wereld om ons heen voorstellen.⁷² Het tweede inzicht is dat er buiten de concrete geschiedenis geen ankerplaats is voor een moraal. Er bestaat geen universele menselijke ethiek, want alle exposés over het morele leven zijn gebaseerd op de verhalen van de gemeenschappen waarin we zijn opgegroeid.⁷³ Het ‘in beeld krijgen van de werkelijkheid’ gebeurt in de christelijke gemeenschap. Hier komen de twee inzichten samen. In de gemeenschap worden de christelijke overtuigingen als narratief ontvouwd. Dit narratief heeft direct betrekking op het concrete leven. “This implies [...] that Christian ethics does not, methodologically, have a starting point. [...] For Christian ethics begins in a community that carries the story of the God who wills us to participate in a kingdom established in and through Jesus of Nazareth.”⁷⁴

⁶⁹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 54.

⁷⁰ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 57, 62-63.

⁷¹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 54. “Indeed, to begin by asking what is the relation between theology and ethics is to have already made a mistake.” Idem., p. xvii.

⁷² Noot 6: “The emphasis on the practical nature of Christian convictions is not meant to deny that metaphysical claims are also involved. Certainly theological claims involve metaphysical drafts on reality – e.g., that the world is finite. By emphasizing the practical nature of languages, however, I hope to remind us that finiteness is not just an ontological, but also a moral, claim.” Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 54, 167.

⁷³ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 61. Als *backing* voor zijn argument gebruikt Hauerwas *citation of authority*, hij verwijst namelijk naar Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theology*, Notre Dame 1981, pp. 197, 205.

⁷⁴ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 62.

Het punt dat Hauerwas maakt in dit hoofdstuk, is dat religieuze overtuigingen en moreel gedrag alleen overtuigend aan elkaar verbonden kunnen worden door het narratief van de concrete gemeenschap waarin wij ons begeven. Voor christenen is dat de christelijke gemeenschap die leeft van de verhalen uit de Bijbel. Er is dus geen neutraal, abstract vertrekpunt voor christelijke ethiek. We moeten halverwege beginnen: in *the story-formed community*. Dat is waarom Hauerwas enkele jaren later, in het *Festschrift* voor Hans Frei zijn essay over het karakter van narratieve waarheidsclaims begint met een pinksterpreek.⁷⁵ Het laat zien dat Hauerwas ook werkelijk halverwege wil beginnen, dat wil zeggen, dat hij bewust zijn uitgangspunt neemt in de verhalende christelijke gemeenschap.

It is a bit unusual to begin a putatively scholarly essay with a sermon [...]. I have, however, begun with a sermon partly because I did not think the world needed from me yet another formal and methodologically oriented essay about the significance of narrative theology for theology and ethics. Too often many of us who have written about narrative end up using that emphasis to talk about how we should do theology if we ever get around to doing any.⁷⁶

2.2.2 *De deugd-ethische benadering*

We nemen het besproken hoofdstuk ‘On Beginning in the Middle’ als uitgangspunt voor de beschrijving van Hauerwas’ deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap. Het valt dan op dat de christelijke gemeenschap vooral een *story telling community* is. Deze karakterisering van de christelijke gemeenschap is in dit hoofdstuk gebaseerd op twee stellingen. Ten eerste is dat de stelling dat de christelijke overtuigingen een verhalend karakter hebben en ten tweede dat persoonlijk levensverhalen altijd zijn ingebed in de gemeenschappen waarin we opgroeien en onze identiteit vormen. De deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap schetst voor ons een beeld van een gemeenschap die zich voornamelijk bezighoudt met het vertellen en aanhoren van verhalen uit de traditie. De verhalende christelijke gemeenschap is een inwijdende en opvoedende gemeenschap. Het is voor de gelovigen de oefenplaats voor het christelijke leven, aldus Wallet en Paul. Gelovigen ontwikkelen door middel van participatie in de verhalende gemeenschap een visie op God. Het christelijke narratief is letterlijk de manier waarop God begrepen wordt.⁷⁷ Vanuit dit begrip van God, ontwikkelen christenen vervolgens ook een visie op het leven en geven zij hun leven in overeenstemming daarmee vorm. De verbinding tussen geloof en handelen kan volgens Hauerwas alleen gelegd worden vanuit een gemeenschap. De christelijke gemeenschap is de concrete context of werkplaats voor christelijke theologie en ethiek, en de concrete oefenplaats voor gelovigen.

Hoe evalueren we de deugd-ethische benadering, die we hierboven beknopt hebben omschreven? Hauerwas spreekt steeds over ‘het christelijke verhaal’, maar het is de vraag of *het* christelijke verhaal wel bestaat. Er bestaat onder christenen immers verschil van mening

⁷⁵ Hauerwas, ‘The Church as God’s New Language’, pp. 142-162. Garrett Green (ed.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, Augsburg 1987.

⁷⁶ Hauerwas, ‘The Church as God’s New Language,’ pp. 142-143.

⁷⁷ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 63.

over welke boeken tot de Bijbelse canon kunnen worden gerekend. Hoe moet de Bijbel worden geïnterpreteerd? Daarover bestaat beslist geen eenduidigheid. Doet deze diversiteit geen afbreuk aan de waarheidsclaim van ‘het christelijke verhaal’? Want wie bepaalt wat de inhoud van dat verhaal is?⁷⁸ In de loop van Hauerwas’ werk functioneert ‘narratief’ steeds minder als een zelfstandig begrip en stelt Hauerwas het narratief in dienst van de kerk, schrijft Wells.⁷⁹ Volgens Wells komt bij Hauerwas het christelijke verhaal dus niet tot haar uiteindelijke bestemming in de Bijbel, maar gebeurt dat pas in de kerk. Een nieuwe relevante vraag die dan ontstaat, is de vraag naar de eenheid van de kerk. Zeker in Nederland zijn christenen vertrouwd met de ongemakkelijke realiteit van kerkscheuringen. Als de kerk het christelijke verhaal ‘beheert’, maar zelf verdeeld is, blijft de vraag naar narratieve diversiteit bestaan. Wells merkt daarom op dat Hauerwas’ theologie er baat bij zou hebben om zich uitgebreid te richten op de kerkgeschiedenis, omdat daarin een groot deel van het christelijke narratief verborgen ligt.⁸⁰ Ik denk dat Wells hier een terecht punt aansnijdt. Hauerwas richt zich immers vooral op lokale gemeenschappen, maar doordenkt de verhouding tot het grotere geheel van de kerk niet of nauwelijks. Hoe verhoudt de *communio fidelium* zich tot de *communio ecclesiarum*? Het is interessant om deze vraag vast te houden als we straks in gesprek treden met Kurt Koch, omdat voor rooms-katholieke ecclesiologen de relatie tussen de lokale kerk en de wereldwijde kerk een belangrijk item is. In het tweede deel van onze werkdefinitie van de christelijke gemeenschap (1.3.2) omschreven we de gemeenschap als *kenmerk* van de christelijke gemeente. De gemeente wordt hier als een wijdere cirkel rondom de gemeenschap getekend. Daarmee definieerden we de christelijke gemeenschap als kenmerk of onderdeel van iets groters, namelijk de gemeente. Heeft Hauerwas op dit punt een blinde vlek?

In de werkdefinitie (1.3.2) ontbreekt andersom het inwijdingsaspect van de christelijke gemeenschap dat juist voor Hauerwas zo belangrijk is. De christelijke gemeenschap is voor Hauerwas van primair epistemologisch belang.⁸¹ Het is de noodzakelijke plaats waar de gelovige God en de wereld op een christelijke ‘waarachtige’ manier leert te beschouwen, omdat in de gemeenschap het christelijke narratief zich ontvouwt en gelovigen leren hun eigen leven daarin terug te lezen. De christelijke gemeenschap is daarom een absoluut vertrekpunt – een voorwaarde – voor de christelijke ethiek. De gemeenschap is nodig zodat ethiek *christelijke* ethiek kan zijn. Het gaat Hauerwas om ‘a qualified ethic’.⁸²

Het inwijdingsaspect van de christelijke gemeenschap past bij Hauerwas’ ‘secundaire taal’; de taal die – in deugd-ethische zin – beschrijft hoe het christelijke narratief gedrag vormt. De gemeenschap als plaats van inwijding is de eerste benadering van de christelijke gemeenschap door Hauerwas, die wij noemen.⁸³ Als de Noorse theoloog Harald Hegstad in

⁷⁸ Samuel Wells stelt deze vragen in een overzicht van gangbare kritieken op Hauerwas. Wells, *Transforming Fate into Destiny*, pp. 130-131.

⁷⁹ “Narrative gradually ceases to be a theme on its own, but becomes the servant of the Church.” Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 133.

⁸⁰ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 133.

⁸¹ “For in ecclesiology lies Hauerwas’ epistemology...” Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 128.

⁸² Stanley Hauerwas, ‘A Qualified Ethic, The Narrative Character of Christian Ethics’, Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 17-34.

⁸³ De thematiek van ‘inwijding’ keert in hoofdstuk 4 terug in de dialoog met Kurt Koch, omdat één deel van zijn boek specifiek gaat over de inwijding in het middelpunt van het kerkleven.

zijn ecclesiologie Hauerwas bekritiseert op zijn gemeenschapsvisie, is het mijns inziens deze secundaire taal van Hauerwas waar Hegstad tegen ageert. Hegstad veronderstelt dat Hauerwas slechts vanuit deugd-ethisch oogpunt over de christelijke gemeenschap schrijft, als voorwaarde voor en bijkomstigheid bij het christelijke leven.⁸⁴ Maar is dat zo? Spreekt Hauerwas inderdaad alleen in deugd-ethische termen over de christelijke gemeenschap, waardoor het beeld ontstaat dat gemeenschap alleen relevant is voor zover ze mensen vormt in hun christelijke levenspraktijken?

2.3 DE GEMEENSCHAP ALS BELICHAMING VAN HET KONINKRIJK

2.3.1 Jezus: de aanwezigheid van het vrederijk

We zoeken naar een antwoord op deze laatste vraag door het hoofdstuk 'Jesus' uit *The Peaceable Kingdom* te bestuderen. Dat we juist voor dit hoofdstuk kiezen, heeft te maken met de opbouw van het boek. De eerste zin van het hoofdstuk luidt dat alles wat Hauerwas daarvoor gedaan heeft in *The Peaceable Kingdom* voorbereiding was voor dit hoofdstuk.⁸⁵ Dit kan betekenen dat Hauerwas in de voorafgaande hoofdstukken (o.a. 'On Beginning in the Middle') het deugd-ethische voorwerk heeft verricht om nu – zoals de titel 'Jesus' doet vermoeden – dat deugd-ethische kader te ontstijgen. We zullen het hoofdstuk hieronder uitwerken.

Hauerwas begint dit hoofdstuk met de stelling dat de christelijke ethiek zich niet moet baseren op christologische claims, maar op het *leven* van Jezus. Je kunt eindeloos praten over Jezus' ontologische natuur, maar je begrijpt pas echt wie Jezus is wanneer je zijn leven navolgt. Over dat leven van Jezus lezen wij in de evangeliën. De evangeliën laten ons als lezers niet onveranderd achter. De evangeliën willen ons tot discipel maken. Ze zijn geschreven zodat wij onze levens in het verhaal over Jezus kunnen teruglezen. Dogma's over Jezus' vleeswording leren ons niets over het koninkrijk. Hoe Gods koninkrijk eruit ziet, wordt alleen duidelijk in de vertelling van het leven van Jezus. "Only by learning to follow him to Jerusalem, where he becomes subject to the powers of this world, do we learn what the kingdom entails, as well as what kind of messiah this Jesus is."⁸⁶

Hauerwas beargumenteert vervolgens dat de oproep aan christenen om Jezus na te volgen niets anders is dan de eerdere oproep aan het volk Israël om te gaan op de weg van de HEER.⁸⁷ Maar dit 'imiteren' van Jezus – of het gaan op de weg van de HEER – is geen doel op zichzelf. Het navolgen stelt ons in de positie om deel te zijn van Gods koninkrijk.⁸⁸ Jezus richtte zijn aandacht niet op zichzelf, maar op het koninkrijk. Dat koninkrijk is geen leeg blad, waar we zomaar van alles op kunnen projecteren. Het koninkrijk verkondigen, betekent dat je verkondigt 'hoe' God regeert.⁸⁹ Hoe God dat doet, wordt zichtbaar in Jezus' leven.⁹⁰ Jezus

⁸⁴ "The community character of the church is not only a prerequisite and a consequence of Christian life, but is itself an aspect of the salvation that God gives." Harald Hegstad, *The Real Church, An Ecclesiology of the Visible*, Cambridge 2013, p. 108.

⁸⁵ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 72-95 (72).

⁸⁶ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 74.

⁸⁷ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 76-81.

⁸⁸ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 81-82.

⁸⁹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 83.

onderwees dat Gods koningschap niet bestond uit dwang, maar uit Gods ontferming en bereidheid om te vergeven. Jezus belichaamde in zijn daden de vergeving en de vrede van het koninkrijk en liet zo zien dat het niet slechts een ideaal was, wat hij onderwees, maar een tegenwoordige realiteit. Ook in zijn relaties met mensen om hem heen werd zichtbaar hoe Gods koningschap eruit ziet: Jezus beoogde niet om ‘puur’ of ‘rein’ te blijven, maar hij zocht de onreinen op. Hij ging aan tafel met hoeren en tollenaars. En het koningschap van God werd, tenslotte, zichtbaar in de roeping van de discipelen: zij moesten alles achter laten. Bezittingen zijn een bron van geweld, stelt Hauerwas. De roeping om Jezus te volgen was een roeping om onthecht te zijn van bezit en afstand te doen van macht over anderen.

Wie Jezus wil navolgen, neemt volgens Hauerwas het grote risico van weerloosheid. Dat risico kunnen we alleen maar nemen op grond van ons vertrouwen dat God Jezus uit de dood heeft opgewekt. Alleen daardoor kunnen we geloven dat vergeving en liefde reële alternatieven zijn voor geweld en dwang in deze wereld. Zo te leven, en het risico van weerloosheid te nemen, is alleen mogelijk als we leren dat wij van onze schuld vergeven zijn. Het is niet langer nodig om ons verleden en onze zondigheid te ontkennen. Het belangrijkste aan vergeving is niet dat wij anderen vergeven, maar dat wij worden vergeven. Dan beheersen wij onze geschiedenis niet langer, maar vertrouwen we dat God die beheerst.⁹¹ Jezus’ opwekking uit de dood geeft ons dat vertrouwen en geeft ons kracht.⁹² Door de opstanding kunnen we het risico van het liefhebben nemen. Het koninkrijk van de vrede en liefde wordt belichaamd in de christelijke plicht om gastvrij te zijn. “We are community on principle standing ready to share our meal with the stranger. (...) Friendship becomes our way of life as we learn to rejoice in the presence of others. Thus Jesus’ kingdom is one that requires commitment to friends, for without them the journey that is the kingdom is impossible.”⁹³

In dit hoofdstuk biedt Hauerwas geen deugd-ethische beschrijving van hoe de christelijke gemeenschap wordt gevormd door het vertellen van verhalen, maar vertelt hij zelf het verhaal van Jezus en laat zo zien welke morele implicaties dat leven van Jezus heeft voor zijn volgelingen. Vriendschap en gastvrijheid kenmerken de christelijke gemeenschap. Zonder vrienden kan het koninkrijk geen zichtbare gestalte aannemen. Het koninkrijk wordt alleen zichtbaar door mensen die op grond van de opwekking van Jezus het koninkrijk verwachten en anticiperen op dat koninkrijk door bescheidenheid en zelf-ontkennende liefde. Hier gebruikt Hauerwas primaire, christelijke taal. Hier spreekt Hauerwas voluit theologisch over de christelijke gemeenschap; niet zozeer deugd-ethisch. De voluit theologische taal is kerkelijke taal, omdat Gods voorzienigheid uitgangspunt van spreken is.

2.3.2 *De voluit theologische benadering*

In het hoofdstuk ‘Jezus’ zagen we zojuist dat de christelijke gemeenschap voor Hauerwas de belichaming van Gods toekomst is. Maar spreekt Hauerwas ook in andere publicaties voluit theologisch over de christelijke gemeenschap? We zullen proberen vanuit verschillende

⁹⁰ Dat wordt zichtbaar in 1) Jezus’ onderwijs, 2) Jezus’ daden, 3) Jezus’ verhouding tot andere mensen, 4) Jezus’ roeping van de discipelen. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp. 85-86.

⁹¹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 89.

⁹² Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 90.

⁹³ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 91.

publicaties een scherper beeld te krijgen van Hauerwas' voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap.

Wells merkt op dat het een belangrijk aspect is van Hauerwas' denken dat de kerk retrospectief leeft.⁹⁴ Dat wil zeggen dat zij terugblijkt vanuit de voorstelling van het einde van de wereld, vanuit een eschatologisch perspectief. De kerk leeft niet retrospectief in de normale zin van het woord, 'terugblikkend', maar vanuit de toekomst terugblikkend. Het eschatologische feit van Gods overwinning, waarvan de opwekking van Jezus een reeds gegeven teken is, heeft nu al met terugwerkende kracht invloed op hoe de christelijke gemeenschap leeft. De verwachting van het koninkrijk geeft gelovigen vertrouwen en kracht om te leven in overeenstemming met de manier waarop God regeert. De opstanding is een teken van het feit dat God regeert. Het is niet de bedoeling om de opstanding te begrijpen in het licht van ons persoonlijke levensverhaal, maar juist andersom: om ons levensverhaal te begrijpen in het licht van de opstanding.⁹⁵ Maar hoe moeten gelovigen dan hun leven begrijpen in het licht van de opstanding? We zullen dit aan de hand van een voorbeeld over huwelijk en familie inzichtelijk proberen te maken, waaruit eveneens een voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap blijkt.

De christelijke waardering van familie staat volgens Hauerwas haaks op de waardering van de familie in Amerika in het algemeen. In 'The Radical Hope in the Annunciation' onderscheidt Hauerwas in de Amerikaanse context twee 'destructieve' ontwikkelingen, die hij respectievelijk 'de economische marginalisering van familie' en 'de romantische idealisering van familie' noemt.⁹⁶ In het eerste geval is de familie van belang voor iemands individuele veiligheid en zekerheid. De familie is de eerste kring van mensen waar je op kunt terugvallen. De familie biedt je sociale zekerheid. Echter, met de opkomst van de liberale staat, waar de wet sterk gehandhaafd wordt, hebben zelfs de armste en zwakste burgers relatieve veiligheid. De rol van de familie wordt daardoor gemarginaliseerd. De betekenis van de familie voor het individu wordt kleiner en het bestaan van de familie wordt daarmee minder urgent. De romantische idealisering van de familie, anderzijds, ziet de familie als persoonlijke ankerplaats voor hoge psychologische en morele verwachtingen. De romantische idealisering van familie en huwelijk gaat over de ontplooiing van jezelf en verloopt volgens eenzelfde stramien als de economische marginalisering van de familie. Hier, echter, heeft de familie geen betrekking op iemands sociaal-economische positie, maar op iemands persoonlijke ontwikkeling en geluk. Als het huwelijk, waarin je je romantische geluk vindt, op den duur niet zo romantisch meer is, is er geen reden om het huwelijk aan te houden.⁹⁷

Hiertegenover wil Hauerwas een christelijke waardering geven van de familie. De familie en het huwelijk moeten volgens hem bepaald worden door de politieke agenda van de kerk.⁹⁸

⁹⁴ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 29.

⁹⁵ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 90.

⁹⁶ Hauerwas, 'The Radical Hope in the Annunciation, Why Both Single and Married Christians Welcome Children', in: Stanley Hauerwas, *The Hauerwas Reader*, pp. 506-511.

⁹⁷ Hauerwas, 'The Radical Hope in the Annunciation', pp. 512-513.

⁹⁸ In een ander essay maakt Hauerwas een soortgelijke claim als hij schrijft dat seks een publiek en politiek karakter heeft voor christenen. In de liberale maatschappij is seks bij uitstek persoonlijk en privé. Zolang je met seks anderen niet beschadigt is eigenlijk alles wel geoorloofd, en dus is seks ontdaan van zijn politieke betekenis. Hauerwas echter meent dat christenen seks moeten begrijpen binnen *publieke* kaders van de kerkelijke *politieke* agenda. Hauerwas, 'Sex in Public, How Adventurous Christians are doing It', in: Stanley Hauerwas, *The Hauerwas Reader*, pp. 481-484.

De kerk vervangt in zekere zin de biologische familiebanden. Om dat te begrijpen, moeten we kijken naar de plaats die alleenstaanden in de kerk innemen. Alleenstaanden zien zichzelf als lid van de christelijke gemeenschap, die belangrijker is dan de biologische familie. Niet hun familie, maar de kerkelijke gemeenschap is hun eerste levenscontext. Daarom zien zij af van een huwelijk, wat vooral betekent dat zij afzien van ‘eigen’ nageslacht. Hun toekomst en persoonlijke ontplooiing vinden zij niet in een eigen biologische familie, maar vinden zij in de christelijke gemeenschap. Alleenstaanden zijn niet inferieur aan gehuwden, want net als alleenstaanden door hun ‘alleen-zijn’ de politiek van de christelijke gemeenschap dienen, zo moeten gehuwden door hun huwelijk de christelijke gemeenschap dienen. Het huwelijk en het krijgen van kinderen zijn geen privéaangelegenheden, maar krijgen hun christelijke betekenis doordat ze, aldus Hauerwas, de opbouw en ontwikkeling van christelijke gemeenschap dienen.⁹⁹ Het huwelijk is niet een vereiste voor persoonlijke groei, maar is een roeping tot opbouw van de gemeenschap van de kerk. Hoe kan een huwelijk tussen twee christenen dit politieke doel dan dienen? Hoe kan een alleenstaande de kerk nu belangrijker vinden dan de biologische familie? Dat heeft te maken met het karakter van de gemeenschap van de kerk. De kerk is een gemeenschap die leeft uit de hoop van Gods koninkrijk. De gemeenschap is getuige van Gods koninkrijk, en staat daardoor op gespannen voet met wat we doorgaans ‘normaal’ vinden:

I cannot deny that Christian singleness represents a challenge to what we may well consider ‘normal.’ But then again, ‘normal’ is scarcely a good indication of what is ‘natural.’ Singleness does not deny the natural, but rather is a reminder that nature ‘naturally’ has an eschatological destiny. In this respect singleness is no different from marriage.¹⁰⁰

Als we het natuurlijke betrekken op haar eschatologische bestemming, in plaats van op wat als ‘normaal’ geldt, is er niets vanzelfsprekender dan levenslange monogame trouw, of het verlangen om kinderen te krijgen in een wereld zo donker als de onze, schrijft Hauerwas vervolgens.¹⁰¹ Elders ontwikkelt hij een soortgelijke redenering als hij schrijft dat het krijgen van kinderen voor christenen uitdrukking geeft aan het geloof dat Christus Heer van de wereld is, ondanks alle ellende die in de wereld plaatsvindt. Kinderen zijn een teken van christenen voor tijdgenoten en voor volgende generaties; een teken dat christenen God vertrouwen. De christelijke gemeenschap leeft dus volgens eigen normen en waarden. Zij leeft vanuit het besef dat niet de macht van de wereld de bepalende heerschappij van ons bestaan is, maar dat de bepalende heerschappij in het kruis van Christus zichtbaar wordt.¹⁰²

Uit de uitwerking van dit voorbeeld blijkt dat voor Hauerwas het christelijke leven de opbouw van de christelijke gemeenschap dient. Zaken als het huwelijk, seksualiteit of kinderen krijgen zijn in de liberale maatschappij bij uitstek privéaangelegenheden, die gericht zijn op zelfbehoud en zelfontplooiing. Maar voor christenen dienen deze zaken de opbouw

⁹⁹ Hauerwas, ‘The Radical Hope in the Annunciation’, p. 512.

¹⁰⁰ Hauerwas, ‘The Radical Hope in the Annunciation’, p. 516.

¹⁰¹ Hauerwas, ‘The Radical Hope in the Annunciation’, p. 516.

¹⁰² Stanley Hauerwas, Richard Bondi, David B. Burrell, *Truthfulness and Tragedy, Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame 1977, p. 151.

van de christelijke gemeenschap, die zichzelf richt op het komende koninkrijk van God. Zowel in het uitgewerkte voorbeeld als in het hoofdstuk 'Jesus' wordt de christelijke gemeenschap door Hauerwas omschreven als een alternatieve politieke realiteit. Deze realiteit is voluit theologisch en wordt met primaire christelijke taal omschreven.

Hauerwas' voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap wordt nog kernachtiger verwoord in een ander essay. In 'The Church as God's new Language' schrijft Hauerwas dat de kerk een nieuwe schepping van God is.¹⁰³ Met Pinksteren – het feest van de geboorte van de kerk – werd de verdeeldheid in de wereld teniet gedaan. Het Pinksterverhaal, over de eenheid van mensen met een verschillende achtergrond, leest Hauerwas vanuit het verhaal over de toren van Babel en de spraakverwarring.¹⁰⁴ De spraakverwarring resulteerde erin dat mensen in hun eigen clans gingen leven en gebruik maakten van een strategie van het vernietigen van anderen, zelfs als dit hun eigen dood betekende: het is beter te sterven dan de ander te laten leven.¹⁰⁵ Maar met Pinksteren schiep God een nieuwe taal. Deze taal was meer dan woorden. Het was een gemeenschap van mensen wiens verschillen bijdroegen aan de eenheid.¹⁰⁶ De eenheid van de mensheid krijgt met Pinksteren reeds een voorlopige gestalte. Die eenheid is mogelijk op grond van Jezus Christus' 'apocalyptische werk'.¹⁰⁷ Omdat God zelf met Pinksteren de kerk maakt – de kerk is niet verzonnen door mensen – daarom geloven we dat het alternatief van Pinksteren, de eenheid in verscheidenheid, een reëel alternatief is. En als kerk *bezitten* we niet zozeer het alternatief, maar we *zijn* het alternatief. "We do not have a story to tell but in the telling we *are* the story being told."¹⁰⁸

Dit is wat mij betreft Hauerwas' meest kernachtige voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap. Het doet mij denken aan Romeinen 13, waar Paulus de christenen in Rome oproept om als kinderen van het licht in het licht te leven, terwijl het nog donker is. "De nacht loopt ten einde, de dag nadert al. Laten we ons daarom ontdoen van de praktijken van de duisternis en ons omgorden met de wapens van het licht."¹⁰⁹ De christelijke gemeenschap *is* het politieke alternatief dat in Christus mogelijk is geworden. In voluit theologische taal biedt Hauerwas in de hierboven besproken publicaties geen beschrijving van hoe narratieven karaktervormend zijn, maar ontvouwt hij het christelijke narratief in een poging om vorm te geven aan het leven van karaktervolle christenen en karaktervolle gemeenschappen. Dit noem ik de voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap. In deze benadering is de christelijke gemeenschap de alternatieve politieke realiteit op grond van de verwachting van Gods koninkrijk van vrede en recht.

Gezien vanuit de deugd-ethisch benadering is de christelijke gemeenschap een voorwaarde tot de morele vorming van het gelovige individu. De christelijke gemeenschap is de plek waar de gelovige haar levensverhaal duidt en haar handelen leert omschrijven, zoals past bij het christelijke narratief. De gemeenschap is van belang om ethiek als christelijk te kunnen kwalificeren. Volgens deze benadering is de christelijke gemeenschap een *verhalende*

¹⁰³ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 147.

¹⁰⁴ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 146.

¹⁰⁵ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 145.

¹⁰⁶ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 149.

¹⁰⁷ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 148.

¹⁰⁸ Hauerwas, 'The Church as God's New Language', p. 150.

¹⁰⁹ Romeinen 13:11-12 (NBV).

gemeenschap, een plaats van inwijding in het christelijke leven. Volgens de voluit theologische benadering, echter, is de christelijke gemeenschap de belichaming van het koninkrijk van God. De christelijke gemeenschap is Gods antwoord op de verdeeldheid in de wereld. Het is de plaats waar gelovigen leren om vergeven te worden. Het is de plaats waar men het risico van de liefde neemt en waar de vreemdeling gastvrij wordt onthaald. Volgens deze benadering is de christelijke gemeenschap vooral een *gastvrije* gemeenschap, waar het risico van de liefde wordt genomen. Er is dus sprake van twee verschillende benaderingen van de christelijke gemeenschap in Hauerwas' werk.

2.4 TWEE OF ÉÉN DUBBELE BENADERING?

Na onze verkenning van de twee benaderingen van de christelijke gemeenschap in 2.2 en 2.3 kunnen we bevestigen wat de tegenovergestelde kritieken (1.2.2, pelagiaans en sektarisch) suggereerden, namelijk dat Hauerwas op twee verschillende manieren theologische ethiek bedrijft. Dit feit roept in het kader van onze vraag naar kerkelijke participatie de vraag op of de kern van Hauerwas' gemeenschapsvisie nu deugd-ethisch of voluit theologisch is.

Hoewel ik niet al Hauerwas' publicaties volledig heb doorgewerkt op dit punt, is mijn indruk niet dat hij de verschillende benaderingen van de christelijke gemeenschap ergens expliciet benoemt en integreert door ze samen te brengen onder één notie of gedachte. Maar dat betekent niet dat de twee benaderingen niets met elkaar te maken hebben. Mijn stelling is dat Hauerwas verwickeld is in verschillende soorten discussies. Op deugd-ethisch niveau benadert hij de gemeenschap vanuit de filosofie, om een methodologisch punt te maken, namelijk dat de christelijke gemeenschap nodig is om christelijke ethiek te kunnen doen, en dat de christelijke gemeenschap nodig is om christelijke overtuigingen te verbinden aan het concrete, morele leven. Op het voluit theologische niveau benadert Hauerwas de christelijke gemeenschap als de belichaming van het koninkrijk. Hier wordt de gemeenschap benaderd vanuit het christelijk geloof. Dat Hauerwas verschillende discussies voert, past bij het essayistische karakter van zijn theologische werk: 'one brick at a time'. Wie twee verschillende discussies voert kan hetzelfde onderzoeksobject op verschillende manieren benaderen. Net zo is een appel volgens de natuurkundige een object met een massa en een valsnelheid, maar volgens de boer een smaakvol stuk fruit. Hauerwas voert dus twee verschillende discussies, benadert de christelijke gemeenschap in overeenstemming daarmee op twee verschillende manieren en dit levert hem van twee verschillende kanten kritiek op (pelagiaans en sektarisch). Maar als we menen dat deze twee lijnen inderdaad naast elkaar lopen, zonder elkaar te raken, doen we volgens mij onvoldoende recht aan het geheel van Hauerwas' werk.

Zonder Hauerwas te systematiseren, en zo zijn essayistische stijl te veronachtzamen, is het de moeite waard om ons af te vragen waar nu het primaat ligt: is het Hauerwas uiteindelijk te doen om de christelijke gemeenschap beschouwd als deugd-ethische zaak, of als voluit theologische zaak? In navolging van Samuel Wells, wil ik de opbouw van de karaktervolle gemeenschap in Hauerwas' werk het primaat geven. Dat betekent dat de voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap beslissender is dan de deugd-ethische benadering.

Wells gebruikt Aristoteles' causaliteitsleer om het concept 'karakter' een plaats te geven in de volle breedte van Hauerwas' ethiek.¹¹⁰ In de loop van Hauerwas' werk verschuift zijn focus namelijk van het concept 'karakter' naar het concept 'narratief'.¹¹¹ Dit leidt tot de vraag naar de betekenis van karakter in Hauerwas' werk. Met behulp van Aristoteles' causaliteitsleer verbindt Wells 'karakter' aan 'narratief'. Dat gaat als volgt.

Aristoteles maakte onderscheid tussen vier verschillende soorten oorzaken, te weten: de materiële, de bewegende (de efficiënte), de formele en de finale oorzaak. In vergelijking met het werk van de beeldhouwer is de materiële oorzaak het bronzen materiaal, de bewegende oorzaak de arbeid van de kunstenaar, de formele oorzaak de uiteindelijke vorm, en de finale oorzaak het doel van het beeld. Alle vier de vormen van causaliteit zijn van belang bij het spreken over veranderingen, maar niet alle vormen van causaliteit hebben evenveel aandacht gekregen.

Since Aristotle, attention has come to concentrate on what makes things the way they are – and thus on efficient and final causes – meanwhile what things are in themselves – formal and material causes – have come to be seen not as causes at all but as properties of the things themselves.¹¹²

Ethici grijpen al snel naar de finale oorzaak, en suggereren daarmee dat er consensus bestaat over de eerste drie vormen van oorzakelijkheid. Dit gaat Hauerwas te snel.¹¹³ Hij legt in zijn werk steeds nadrukkelijk het primaat van de morele oordeelsvorming bij het morele subject zelf.¹¹⁴ Het gaat Hauerwas in zijn ethiek niet om de handeling, *sec*, maar om de uitvoerder van de handeling. Die uitvoerder is sociaal-historisch gevormd, heeft opvattingen en ervaringen. De uitvoerder is in bepaalde mate gedetermineerd. Dit aspect in Hauerwas' ethiek noemt Wells de materiële oorzaak. Maar de uitvoerder van de handeling handelt ook zelf. Die handeling verandert de materiële oorzaak. Dit aspect in Hauerwas' werk noemt Wells de bewegende oorzaak. Volgens deze vorm van causaliteit maakt het morele subject actief keuzes die de gegeven materiële oorzaak verder vormen. Maar hoe kan de uitvoerder van de handeling – het morele subject – zowel een materiële als een bewegende oorzaak hebben?¹¹⁵ Dat kan volgens Wells door de notie van karakter. Karakter is de formele causaliteit, die de materiële en bewegende causaliteit in zich verenigt.

It is [...] character, the formal cause, that prevents the self from becoming simply matter – the subject of the efficient causes of other agents – and enables the self to be an efficient cause. [...] Thus when Hauerwas talks about 'active and passive aspects

¹¹⁰ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, pp. 23-31 (23).

¹¹¹ "Both Ogletree and Outka concentrate on the underlying conflict between Hauerwas' emerging theme of narrative and his earlier theme of character." Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 23. Thomas W. Ogletree, 'Character and Narrative,' pp. 25-30. Gene Outka, 'Character, Vision, and Narrative', in: *Religious Studies Review* 6 (2) 1980, pp. 110-118.

¹¹² Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 24.

¹¹³ Hauerwas redeneert niet zelf in termen van causaliteit, maar Aristoteles' causaliteitsleer illustreert hier mooi waar Hauerwas zich tegen verzet, aldus Wells.

¹¹⁴ Cf. 1.2.1

¹¹⁵ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 25.

of our existence', on my present interpretation he is talking about how the self is both an efficient (active) cause and a material (largely passive) cause.¹¹⁶

De notie van karakter functioneert hier als de brug tussen de gegeven omstandigheid en de toekomst, als brug tussen lot en bestemming. Maar wat is de uiteindelijke bestemming, het doel, de finale causaliteit? Het antwoord op deze vraag brengt volgens Wells de discussie van puur filosofische benaderingen naar theologische benaderingen.¹¹⁷ Hij schrijft dat voor Hauerwas de finale oorzaak niet de morele vorming van het individu is, maar de vorming van de karaktervolle, christelijke gemeenschap.¹¹⁸ Een handeling is goed als ze leidt tot de vorming van een goed moreel subject; een handeling is slecht, niet omdat ze slecht is in zichzelf, maar omdat ze niet leidt tot de vorming van een karaktervolle gemeenschap.¹¹⁹ Wat de gemeenschap karaktervol maakt, is in Hauerwas' ethiek vooral de mate waarin zij anticipeert op het koninkrijk van God.

Wells laat zien dat Hauerwas' werk uiteenvalt in een meer filosofisch deel waarin hij aandacht vraagt voor karaktervorming en in een meer theologisch deel waarin het doel van de karaktervorming zichtbaar wordt: de opbouw van de karaktervolle christelijke gemeenschap. Er is zo gezien *geen* sprake van een spanning. Hauerwas voert twee discussies, waarbij de primaire betekenis van de christelijke gemeenschap verwoord wordt in de voluit theologische discussie; daar wordt het deugd-ethische raamwerk van voluit theologische inhoud voorzien. Naast dat ik me hiermee voeg naar Wells' interpretatie van Hauerwas' werk, wordt een doorslaggevend argument voor deze interpretatie gevormd door de opbouw van *The Peaceable Kingdom*. Na het deugd-ethische hoofdstuk 'On Beginning in the Middle' is het tijd voor het echte werk, schrijft Hauerwas en dat doet hij in voluit theologische bewoordingen zoals we zagen. Al het voorgaande was voorbereiding.¹²⁰

Nu we het primaat bij Hauerwas' voluit theologische visie van de christelijke gemeenschap hebben gelegd, kunnen we de twee kritieken – pelagiaans en sektarisch – beter waarderen. Hauerwas heeft mijns inziens niet te weinig aandacht voor Gods reddende handelen, wat het eerste punt van kritiek betreft. Hauerwas' aandacht voor de deugdenethiek – en de rol van de gemeenschap daarin – staat niet los van zijn voluit theologische visie op de heiliging van de mens. In zijn voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap is Gods voorzienigheid juist uitgangspunt van spreken. En in *The Holy Spirit* (2015) omschrijft Hauerwas de heiliging van de gelovige nadrukkelijk als het werk van de Heilige Geest.¹²¹ Opvallend is hier wel, dat Hauerwas hier aangeeft dat hijzelf en Willimon de rol van de Geest in eerder werk te weinig hebben benadrukt.¹²² Het tweede punt van kritiek, dat Hauerwas sektarisch zou zijn, wordt ontkracht door het feit dat het koninkrijk van God voor Hauerwas niet alleen betrekking heeft op de kerk, maar op de gehele wereld.

¹¹⁶ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 25.

¹¹⁷ Dat is in het kader van onze vraagstelling een belangrijke terloopse opmerking. Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 27.

¹¹⁸ "He is primarily concerned with what will form, maintain and express the quality of a community of character." Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 27.

¹¹⁹ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, p. 28.

¹²⁰ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 72.

¹²¹ Stanley Hauerwas, William H. Willimon, *The Holy Spirit*, Nashville 2015, p. 78.

¹²² Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 91.

Hauerwas schrijft de schepping niet af, maar bekijkt de schepping in het perspectief van haar eschatologische bestemming. Dat levert een alternatieve waardering van het leven op, wat resulteert in een *spanning* tussen kerk en wereld.¹²³ Deze alternatieve visie resulteert echter niet in een *afscheiding* van de wereld. Het polemische karakter waarmee heel het werk van Hauerwas is doordrenkt, is in dit opzicht veelzeggend. Hij negeert de liberale samenleving niet – omdat die afgeschreven zou zijn – maar hij neemt haar serieus door voortdurend zeer kritisch het verschil tussen ‘liberaal’ en ‘christelijk’ aan het licht te brengen.

We stellen ten slotte de vraag of Hauerwas’ dubbele benadering van de christelijke gemeenschap ons overtuigt met het oog op de kerkelijke participatie. In de context van kerkverlating en een toenemend aantal zwevende gelovigen, hebben we drie factoren genoemd die van betekenis zijn rondom kerkverlating en *believing without belonging*: namelijk, individuele autonomie, functionaliteit en objectiviteit. Stel dat Hauerwas alleen een voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap had geboden, en alleen in voluit theologische taal over de christelijke gemeenschap had geschreven, dan zou Hauerwas alleen een intern, kerkelijk perspectief bieden waar de kerkverlater zich nu juist uit heeft teruggetrokken. Uitspraken als ‘without friends the journey that is the kingdom is impossible’ en ‘we are the story being told’ hebben voor de kerkverlater vermoedelijk een te exclusief karakter om te overtuigen. Daarom is Hauerwas’ deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap een waardevolle toevoeging, omdat hij daarin wijst op het narratieve karakter van moraliteit in het algemeen. De christelijke gemeenschap is de noodzakelijke plaats waar de gelovige God en de wereld op een christelijke, ‘waarachtige’ manier leert te beschouwen, omdat in de gemeenschap het christelijke narratief zich ontvouwt en gelovigen leren hun eigen leven daarin terug te lezen. We horen onze weg door de wereld, aldus Hauerwas.¹²⁴ Je kan alleen handelen in de wereld die je kan zien en je kan alleen zien wat je geleerd hebt om te zeggen en je kan alleen leren zeggen wat je geleerd hebt te horen. Dat geldt niet alleen voor christenen, maar voor ieder mens. Hiermee neemt Hauerwas een cultuurkritische positie in. De behoefte aan objectiviteit en individuele autonomie wordt weersproken door zijn nadruk op het narratieve karakter van (morele) identiteit. Dat doet hij niet met voluit theologische taal, maar met deugd-ethische argumenten en filosofische taal. Deze externe positie maakt een dialoog met kerkverlaters levensvatbaar en zijn pleidooi voor het belang van de christelijke gemeenschap overtuigender dan enkel een voluit theologische benadering.

We hebben Hauerwas’ gemeenschapsvisie besproken met het oog op een mogelijke spanning tussen twee benaderingen van de christelijke gemeenschap. Het feit dat Hauerwas geen enkele, maar een dubbele benadering van de christelijke gemeenschap biedt, maakt zijn werk geschikt als antwoord op de vraag naar het waarom van kerkelijke participatie. Daarmee lijkt de kous af. Echter, door middel van een dialoog met de substantieel verschillende opvattingen van christelijke gemeenschap van Zizioulas en Koch willen we nog onbelichte aspecten van Hauerwas’ gemeenschapsvisie of ecclesiologie in beeld krijgen en kan de geboden weergave van Hauerwas’ gemeenschapsvisie diepgaander worden bevraagd.

¹²³ “[We] are going to find ourselves as Christians in tension with the world...” Hauerwas, ‘The Radical Hope in the Annunciation’, p. 517.

¹²⁴ Brock, Hauerwas, Hargaden (ed.), *Beginnings*, p. 114.

3. JOHN ZIZIOULAS

3.1 HET CONCEPT VAN DE PERSOON

3.1.1 *Orthodoxie en patristiek*

De Grieks-orthodoxe theoloog John Zizioulas (1931) is de eerste gesprekspartner voor de dialoog met Hauerwas. Sinds de jaren zestig is hij een belangrijke stem geworden in de hedendaagse orthodoxe theologie. Hij is beïnvloed door grote orthodoxe theologen en ziet zijn werk vooral als een verdere doordenking van en correctie op Afanasievs eucharistische theologie. Voornamelijk met zijn boek *Being as Communion* (1985) wist Zizioulas zijn internationale lezerspubliek aan te spreken en in te leiden in de eucharistische theologie.¹²⁵ Voor de dialoog zullen wij ons beperken tot dit boek. Hierin behandelt Zizioulas grote theologische vraagstukken waarbij hij zich baseert op de Griekse kerkvaders, en dan met name kerkvaders als Sint Ignatius van Antiochië, Sint Irenaeus en later Sint Athanasius, die vooral een pastorale en niet zozeer een academische carrière hadden. Zij werkten en leefden in christelijke gemeenschappen. De kerk was het uitgangspunt van hun theologie, inclusief hun spreken over God.¹²⁶ Zizioulas sluit zich bij deze ‘pastorale’ kerkvaders aan en baseert eveneens zijn theologie op de liturgische gemeenschap.¹²⁷

Dit ‘liturgisch fundament’ ligt dus ook ten grondslag aan het voornaamste thema in Zizioulas’ werk, namelijk de menselijke vrijheid.¹²⁸ In de westerse cultuur wordt ‘vrijheid’ doorgaans beschouwd als onbeperkt. De mate van vrijheid is dan evenredig aan de mate van vrije keuzemogelijkheden. Een relatie met een ander beperkt het aantal keuzemogelijkheden en daarmee ook de vrijheid. Zizioulas’ aangelegen punt is echter, dat vrijheid juist niet wordt beperkt door onze relaties met andere personen, maar daardoor ontstaat. Zijn stelling is dat mensen pas ‘personen’ worden wanneer zij in relatie tot anderen komen te staan. Zizioulas’ ideeën over het concept ‘persoon’ worden in *Being as Communion* uitgewerkt. Hij baseert zijn theorieën over *personhood*¹²⁹ op zijn ideeën over God als drie-eenheid, die hij vervolgens weer baseert op Gods zelfopenbaring in de liturgie. Dit ‘liturgisch fundament’, zoals ik het noem, maakt Zizioulas tot een interessante gesprekspartner voor Hauerwas. Voor beiden fungeert de kerk als een centraal aspect in hun theologie. Waar ontmoeten zij elkaar en waar lopen hun wegen uiteen?

Hoewel Zizioulas schrijft dat het niet zijn bedoeling is om de oosterse theologie uit te spelen tegen de westerse, geeft hij geregeld aan hoe beide theologische tradities van elkaar verschillen.¹³⁰ Zijn boek wil de oosters-orthodoxe theologie rehabiliteren, omdat zij te vaak heeft gefunctioneerd als een ‘exotische’ en ‘interessante’ traditie, die de westerse traditie verrijkt. Echter, de orthodoxe theologie is niet zomaar een verrijking, vindt Zizioulas, ze is

¹²⁵ Zie 1.4

¹²⁶ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 16.

¹²⁷ Douglas H. Knight, ‘The Spirit and Persons in the Liturgy’, in Douglas H. Knight (ed.), *The Theology of John Zizioulas, Personhood and the Church*, Hampshire 2007, p. 184.

¹²⁸ Douglas H. Knight, ‘Introduction’, in Douglas H. Knight (ed.), *The Theology of John Zizioulas, Personhood and the Church*, Hampshire 2007, p. 1.

¹²⁹ In het vervolg zal ik deze term vertalen met ‘persoon-zijn’.

¹³⁰ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 17, 19-20, 25-26, 36-37, 40, 123.

essentieel voor de katholiciteit van het geloof.¹³¹ Deze agenda van rehabilitatie geeft *Being as Communion* een polemisch karakter.

We zullen nu proberen om via Zizioulas' ideeën over vrijheid en persoon-zijn tot een omschrijving van zijn ecclesiologie te komen. We kunnen niet rechtstreeks zijn ecclesiologie in kaart brengen, omdat persoon-zijn daarin een centraal begrip vormt.

3.1.2 *De mens als persoon*

Wanneer kan van de mens gezegd worden dat zij een persoon is? Voor Zizioulas is dit een relevante vraag, omdat volgens hem de kerk geen instituut is, maar een bestaanswijze. Het mysterie van de kerk hangt nauw samen met de ontologie van mensen, de wereld, en zelfs God. Weinig mensen zullen een antwoord op de gestelde vraag zoeken in de Griekse patristiek. Maar volgens Zizioulas kan de diepste betekenis van persoon-zijn zonder de patristiek niet begrepen worden.¹³² Om dat duidelijk te maken, laat Zizioulas het contrast zien met het Griekse en Romeinse begrip van de persoon ten tijde van de kerkvaders.¹³³ De Griekse filosofie in haar platoonse vorm grondde alle dingen in de abstracte ideeënwereld. Binnen deze school valt het concept 'persoon' niet ontologisch te funderen, omdat de ziel slechts tijdelijk – tot de dood – met de concrete, individuele mens verbonden blijft. De ziel leeft weliswaar eeuwig, maar is steeds weer verbonden met een ander concreet lichaam, dat dan weer een ander individu constitueert. Er bestaat zo, volgens Zizioulas, geen ontologische grond voor de persoon, omdat de menselijke individualiteit niet blijvend is. Ook binnen de aristotelische school is het onmogelijk om het concept 'persoon' ontologisch te funderen. Binnen die school werd de nadruk gelegd op het concrete individu, maar in deze filosofie bestond geen continuïteit of 'eeuwig leven', omdat de ziel onlosmakelijk verbonden was met het lichaam tot één psychosomatische entiteit. Deze entiteit valt volledig en definitief uiteen als de mens sterft.¹³⁴

Niet alleen de sterfelijkheid van het individu is een belemmering om persoon-zijn ontologisch te funderen. De Griekse filosofie heeft tevens een te beperkt begrip van vrijheid, stelt Zizioulas vast. Volgens de Griekse filosofie hangt alles in de wereld namelijk nauwkeurig met elkaar samen. "Ancient Greek thought remained tied to the basic principle which it had set itself, the principle that being constitutes in the final analysis a unity in spite of the multiplicity of existent things..."¹³⁵ Het Griekse principe van 'zijn als eenheid' wordt door Zizioulas ontologisch monisme genoemd. Ontologisch monisme houdt in dat alle dingen in de wereld harmonieus met elkaar samenhangen. Zelfs God kan aan deze ontologische eenheid niet ontsnappen. 'Kosmos' is eigenlijk een betere aanduiding dan 'wereld', want kosmos staat voor eenheid of harmonie, die door redelijkheid (*logos*) begrepen kan worden. Het onvoorziene kan daarin niet plaatsvinden en onbeperkte vrijheid bestaat niet. Alles wat tegen de kosmologische orde ingaat, is afgeschreven en veroordeeld. Het is niet voor niets dat in het Griekse theater de term persoon (*prosopon*) werd gebruikt om juist het masker van de

¹³¹ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 26.

¹³² "The person both as a concept and as a living reality is purely the product of patristic thought. Without this, the deepest meaning of personhood can neither be grasped nor justified." Zizioulas, *Being as Communion*, p. 27, vgl. pp. 35, 43, 65.

¹³³ Zizioulas, *Being as Communion*, respectievelijk pp. 27-33, 33-35.

¹³⁴ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 27-28.

¹³⁵ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 29.

toneelspeler aan te duiden. De Griekse tragedie, die in het theater werd opgevoerd, laat volgens Zizioulas zien hoe de mens als persoon zijn plaats inneemt in het ontologisch monisme. In de tragedie wordt de spanning tussen de menselijke vrijheid en het rationele determinisme van de kosmologische orde op een dramatische wijze uitgewerkt. In de tragedie wil de mens een *eigen* persoon worden en komt hij in opstand tegen de wil van de goden en het lot, maar uiteindelijk verliest de mens altijd. Zijn vrijheid is begrensd en mag daarom geen ‘vrijheid’ heten. Zijn persoon is dientengevolge slechts een masker; iets dat geen invloed heeft op zijn wezen, iets zonder ontologische inhoud.¹³⁶ Het masker staat weliswaar niet los van het wezen van de mens, maar het verband ertussen is tragisch. Uiteindelijk wordt de persoon meegetrokken in het noodlot. Deze onvrijheid en de eerder genoemde onbestendigheid van de mens maken het onmogelijk om binnen het Griekse denken persoon-zijn ontologisch te funderen.

Van het Romeinse denken kan evenzo worden gezegd dat daarin het concept *persona* niet raakt aan het wezen van de mens en dus geen ontologische waarde heeft. De Romeinse filosofie is vooral politiek van aard en gaat over relaties, contracten, verenigingen, *collegia*, en alles wat verder nodig is om het menselijk leven binnen een staat te organiseren. De term *persona* duidt daarom op iemands sociale en juridische positie en niet op het wezen van de mens. Zizioulas waardeert het dat de antieke Grieks-Romeinse wereld een dimensie heeft weten te creëren, die *persoonlijk* genoemd kan worden. Maar de zwakte van het Grieks-Romeinse denken blijft dat deze filosofie het concept van de persoon niet ontologisch wist te funderen.¹³⁷

3.1.3 *God als persoon*

De ‘persoon’ als concept – eeuwig en vrij – ontstaat volgens Zizioulas voor het eerst binnen de godsleer, en niet binnen de antropologie. De Griekse kerkvaders deden in hun doordenking van de triniteitsleer iets nieuws, waardoor het begrip ‘persoon’ een zelfstandige betekenis kreeg en ging verwijzen naar een wezen dat uniek, vrij en eeuwig is. Zij identificeerden de *hypostasis* – de natuur of het wezen – van God met het concept van de persoon. Dat klinkt wellicht als een woordenspel, maar deze stap was revolutionair.¹³⁸ Door Gods *hypostasis* te identificeren met persoon-zijn, werd God boven het deterministisch monisme geplaatst. God was niet langer een noodzakelijk onderdeel van het geheel van de kosmos, maar was een persoon en dus vrij, en dus buiten deze orde; de orde die Hij *ex nihilo* schiep. De wereld werd zo *ontologisch* herleid tot God. De oorzaak van de wereld lag buiten de wereld, in de persoonlijke vrijheid van God. Maar niet alleen het bestaan van de wereld werd ontologisch teruggebracht tot persoonlijke vrijheid, ook het bestaan van God zelf werd herleid tot Gods persoonlijke vrijheid.¹³⁹ God bestaat niet eerst in zijn wezen en dan pas in zijn drie-eenheid. Dat zou opnieuw leiden tot ontologisch monisme. Helaas is dit de lijn die de westerse theologie toch heeft gevolgd, aldus Zizioulas. De Griekse kerkvaders stellen juist dat God eerst in de *persoon* van de Vader bestaat. Gods bestaan is geen ontologische noodzakelijkheid of enkelvoudige realiteit, maar wordt toegeschreven aan de persoonlijke vrijheid van de

¹³⁶ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 31-32.

¹³⁷ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 35.

¹³⁸ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 36.

¹³⁹ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 39-40.

Vader, die in gemeenschap met de Zoon en de Geest wil bestaan.¹⁴⁰ De gemeenschap tussen Vader, Zoon en Geest is het resultaat van liefdevolle gemeenschap. God bestaat in gemeenschap, *being as communion*.¹⁴¹

Zoals God in gemeenschap bestaat, zo kunnen mensen als personen bestaan door te leven in gemeenschap. De liefde is de enige manier om uitdrukking te geven aan ontologische vrijheid, het is de ultieme verwerkelijking van die vrijheid. De liefde bevrijdt van ontologisch monisme. Het maakt het bestaan van de persoon mogelijk als vrij, uniek en eeuwig:

...outside the communion of love the person loses its uniqueness and becomes a being like other beings, a 'thing' without absolute 'identity' and 'name', without a face. Death for a person means ceasing to love and to be loved, ceasing to be unique and unrepeatable, whereas life for the person means the survival of the uniqueness of its hypostasis, which is affirmed and maintained by love.¹⁴²

Een persoon is dus iemand die bestaat doordat hij liefheeft en wordt liefgehad. De enige mogelijkheid voor mensen om waarachtige personen te worden, is wanneer hun 'zijn' met 'gemeenschap' samenvalt.¹⁴³ Maar de mens kan daar niet uit zichzelf voor zorgen. Mensen kunnen uit zichzelf hooguit gemeenschap opzoeken en liefde uitoefenen, maar niet *bestaan* als gemeenschap. Christus zegt echter van zichzelf dat Hij de waarheid *is*. Dat betekent dat in hem 'zijn' en 'gemeenschap' wel samenvallen.¹⁴⁴ De opwekking uit de doden bevestigt dit. Waarheid laat zich niet de mond snoeren door het onrecht van de kruisdood. Wanneer de dood intreedt, wordt namelijk iedere schijnwaarheid op ontologisch niveau ontmaskerd. Maar voor wie 'de waarheid' werkelijk *is*, blijkt de dood geen bedreiging. De christologie is vanwege Christus' overwinning op de dood van ontologische betekenis.¹⁴⁵ Mensen sterven en zijn niet 'de waarheid'. Mensen kunnen hooguit de waarheid *doen*. Christus, echter, *is* de waarheid. Zizioulas verwoordt het als volgt:

The only way for a true person to exist is for being and communion to coincide. The triune God offers in Himself the only possibility for such an identification of being with communion; He is the revelation of true personhood. Christology is founded precisely upon the assertion that only the Trinity can offer the created being the genuine base for personhood and hence salvation.¹⁴⁶

3.2 ZIZIOULAS' ECCLESIOLOGIE

Maar hoe worden wij als mensen dan 'personen'? Hoe krijgen wij deel aan het 'ware' bestaan van Christus? Deze vraag leidt ons naar Zizioulas' ecclesiologie, die een soort synthese is van

¹⁴⁰ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 40-41.

¹⁴¹ "His being is identical with an act of communion..." Zizioulas, *Being as Communion*, p. 44.

¹⁴² Zizioulas, *Being as Communion*, p. 49.

¹⁴³ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 107.

¹⁴⁴ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 105.

¹⁴⁵ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 108.

¹⁴⁶ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 107-108.

pneumatologie en christologie. Hoe ziet deze ecclesiologie er precies uit en hoe is zij gerelateerd aan het concept van de persoon?

Zizioulas bouwt zijn ecclesiologie met twee bouwstenen: de leer van de Geest en de leer van Christus. De relatie tussen de christologie en de pneumatologie kun je volgens Zizioulas op twee manieren duiden.¹⁴⁷ Je zou Christus kunnen beschouwen als een historisch *individu*. De kloof tussen ons en hem moet dan worden overbrugd door bijvoorbeeld het lezen van de Bijbel, door de verlichting door de Heilige Geest. Dit is niet hoe Zizioulas de christologie en de pneumatologie met elkaar wil verbinden. Hij opteert voor een alternatieve visie, waarin Christus' bestaan in de geschiedenis direct al het werk van de Geest is. De Geest liet ooit Christus als persoon incarneren in de wereld en maakt Christus nu net zo aanwezig als kerk in de wereld. De kerk is Christus' lichaam; het werk van de Geest. Er is daarom geen kloof tussen ons mensen en Christus. Christus bestaat niet eerst als waarheid en dan pas in gemeenschap, maar gemeenschap en waarheid vallen samen. Alle scheiding tussen christologie en ecclesiologie verdwijnt in de Geest.¹⁴⁸ Zizioulas kan zijn ecclesiologie als volgt karakteriseren: "Thus the mystery of the Church has its birth in the entire economy of the Trinity and in a pneumatologically constituted Christology. The Spirit as 'power' or 'giver of life' opens up our existence to become relational, so that he may at the same time be 'communion'..."¹⁴⁹ De kerk bestaat volgens Zizioulas als een synthese van pneumatologie en christologie; de presentie van Christus in de wereld is *door de Geest*. Christus is de kerk door de Geest. Om aan Christus' persoon deel te krijgen, is de doop nodig. Door de doop worden mensen vrij, uniek en bestendig voor de dood; worden zij persoon.

We zullen nu inzoomen op de doop, omdat daar kennelijk de sleutel ligt voor persoon-worden, en dus voor bestaan als lidmaat van de kerk. Christus' bestaan heeft niet op een abstracte of individualistische manier betrekking op ons bestaan, maar in en door de concrete gemeenschap.¹⁵⁰ Door de doop treden mensen toe tot deze gemeenschap, tot de persoon van Christus. Het menselijke, biologische bestaan wordt dan omgevormd tot een kerkelijk bestaan.¹⁵¹ Zizioulas gebruikt de term 'biological existence' om het menselijk exclusivisme en individualisme uit te drukken. De term heeft een andere lading dan het kosmologisch determinisme van de oude Grieken, maar in Zizioulas' betoog functioneert de term op eenzelfde manier, namelijk als aanduiding van het tegenovergestelde van persoon-zijn. In de kerk zijn biologische bloedbanden niet langer relevant. Zonder uitzondering dient iedereen liefdevol behandeld te worden. Dopelingen kunnen elkaar zo liefhebben; niet op grond van een gebod (heb uw naaste lief), maar op grond van hun bestaan als *personen* in vrijheid.¹⁵² De natuur bepaalt de mens niet langer in deterministische zin. De existentiële waarheid van de doop is de waarheid van persoon-zijn, de waarheid van gemeenschap. De dopeling wordt deel van deze existentiële waarheid door het sacrament.¹⁵³

Maar dit roept wel een vraag op, schrijft Zizioulas, want onze ervaring is dat er niet zoveel verandert wanneer mensen gedoopt worden. Het biologische lichaam sterft immers niet

¹⁴⁷ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 110-111.

¹⁴⁸ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 111.

¹⁴⁹ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 112.

¹⁵⁰ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 113.

¹⁵¹ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 49-53, 113.

¹⁵² Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 53-58.

¹⁵³ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 113.

letterlijk bij de doop. Hoe verhoudt het biologische bestaan zich dan tot het kerkelijk bestaan?¹⁵⁴ Die verhouding moet volgens Zizioulas eschatologisch begrepen worden. Dat betekent dat de mens niet bestaat met haar kerkelijke identiteit als iets dat zij *nu al is*, maar als iets dat zij *zal zijn*. Dit *telos* moet niet begrepen worden in aristotelische zin; als de ontwikkeling van een potentieel karakter uit de gegeven natuur van de mens, maar moet begrepen worden vanuit de verwachting en hoop van de kerkelijke identiteit, die haar wortels in de toekomst heeft.¹⁵⁵ Het kerkelijk bestaan heeft een sacramenteel karakter waarin geschiedenis en eschatologie samenkomen. De eucharistie is de gestalte van de kerk *par excellence*, omdat daarin het meest evident de geschiedenis drager (*bearer*) wordt van het ultieme, namelijk Christus in zijn eschatologische gestalte.¹⁵⁶

3.3 IN DIALOOG MET HAUERWAS

3.3.1 Overeenkomsten en een verschil

We kunnen Zizioulas' redenering, zoals we die hierboven hebben weergegeven, met de volgende acht stellingen samenvatten.

- 1) Gemeenschap is de ontologische grond voor persoon-zijn;
- 2) Alleen God bestaat als persoon en mensen kunnen deelkrijgen aan dat bestaan van God door de Zoon en de Geest;
- 3) Christus is de waarheid omdat hij gemeenschap *is*, en dus niet eerst een zelfstandige entiteit is en dan pas in gemeenschap leeft;
- 4) Christus bestaat op aarde in de Geest;
- 5) Christus is de kerk door de Geest;
- 6) Door de doop krijgen mensen deel aan Christus' persoon;
- 7) Ons oude, biologische bestaan en ons nieuwe, kerkelijke bestaan verhouden zich eschatologisch tot elkaar;
- 8) In de eucharistie wordt de eschatologische gestalte van het kerkelijke bestaan het scherpst uitgedrukt in onze geschiedenis.

Zizioulas' vertrekpunt in de christelijke (liturgische) gemeenschap is de eerste overeenkomst met Hauerwas' theologie. In hoofdstuk 'On Beginning in the Middle' schreef Hauerwas dat ethiek niet zomaar een toepassing is nadat de theologie haar werk heeft gedaan. Theologie is in zichzelf ethisch, draagt een narratief karakter, heeft geen neutraal vertrekpunt, maar begint halverwege in een concrete gemeenschap. Maar bedoelt Hauerwas dan net als Zizioulas een liturgische gemeenschap? We noemden in het voorgaande Hauerwas' visie op de liturgie nog niet, maar dat is nu zeker vereist. Samen met Samuel Wells redigeerde Hauerwas *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, waarvoor hij met Wells enkele inleidende hoofdstukken schreef als een theoretisch kader voor de bundel. Hier stelt Hauerwas dat de

¹⁵⁴ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 58-59.

¹⁵⁵ Zizioulas, *Being as Communion*, p. 59.

¹⁵⁶ Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 114, 186-187. Ploeger, *Celebrating Church*, p. 57.

christelijke liturgie het concrete vertrekpunt is voor de theologie en de christelijke ethiek.¹⁵⁷ God maakt zich bekend in de liturgie. Wie Hij is en wat Hij met ons wil, wordt ons duidelijk in de eredienst. Die heeft betekenis voor hoe ons dagelijkse leven eruit ziet. Het gaat bij liturgie en ethiek niet om twee verschillende dingen, maar om één geheel.¹⁵⁸ Zijn argument hiervoor is dat zowel het leven als de liturgie een repeterende oefening is, met een bepaalde set regels. De regels die we in het dagelijks leven hanteren, kunnen we beoordelen met de set regels waarmee de liturgie is opgebouwd. Vanuit de liturgie ontvouwen zich de theologie en de ethiek als een geheel, aldus Hauerwas. Zizioulas neemt net als Hauerwas zijn uitgangspunt in de liturgische gemeenschap, maar doet dit vanuit ontologische categorieën, zoals vrijheid en persoon-zijn. Hij legt met zijn keuze voor de ‘pastorale’ kerkvaders de nadruk op gemeenschap binnen de triniteit, waar mensen door sacramenten deel van worden. Hauerwas en Zizioulas hebben dus een overeenkomstig vertrekpunt in de vierende gemeenschap.

Er zijn nog andere overeenkomsten te benoemen. Net als Hauerwas benadrukt Zizioulas het eschatologische karakter van het christelijke leven. Hauerwas denkt in zijn ethiek sterk vanuit het koninkrijk van God, wat we eerder als ‘retrospectief’ aanduiden. Ook Zizioulas denkt retrospectief. Het *telos* is niet iets dat zich ontwikkelt vanuit onze natuur, maar komt vanuit de toekomst op ons af. Het kerkelijk bestaan is als een boom die haar wortels in de toekomst heeft en haar takken tot in het heden laat reiken. Omdat het *telos* van de mens niet voortkomt uit de menselijke natuur, schetsen beiden mijns inziens ook een scherp contrast tussen de wereld en de kerk. Hauerwas benadrukt in zijn theologische ethiek steeds de (morele) eigenheid van de kerk ten opzichte van de wereld. De kerk dient de wereld alleen door zichzelf te zijn, dat wil zeggen, door anders dan de wereld te zijn. Zizioulas maakt ook een scherp onderscheid tussen de kerk en de wereld. Het biologische bestaan dat ieder mens sinds de geboorte heeft, wordt gekenmerkt door exclusivisme en individualisme. Het kerkelijke bestaan dat aanvangt bij de doop, daarentegen, wordt gekenmerkt door liefde voor iedereen zonder uitzondering. Het sterke onderscheid tussen binnen en buiten de kerk is iets dat beide denkers kenmerkt.

Een laatste overeenkomst, ten slotte, is dat zowel Hauerwas als Zizioulas het heil duiden als ‘gemeenschap’. Hauerwas ziet ‘gemeenschap’ als Gods antwoord op de verdeeldheid in de wereld, waar het Bijbelverhaal over de toren van Babel symbool voor staat, zoals we zagen in paragraaf 2.3. In *Being as Communion* is gemeenschap de ontologische grond voor persoon-zijn: een wijze van bestaan, die door Zizioulas als het heil wordt omschreven. Voor zowel Hauerwas als Zizioulas is het Pinksterverhaal uit Handelingen 2, over het ontstaan van de kerk, een belangrijke *backing* van hun theologie.¹⁵⁹ Tijdens Pinksteren worden grenzen overschreden en ontstaat eenheid in diversiteit. Dit is het werk van de Geest.¹⁶⁰ Bovendien beschouwen zowel Hauerwas als Zizioulas de doop als overgangsmoment van het aardse naar

¹⁵⁷ “Christians approach worship with an expectation that God will be made known through the liturgy, and Christians who approach ethics in ways informed by worship come with a similar expectation that God will be made known in their deliberations, investigations, and discernment.” Stanley Hauerwas, Samuel Wells, ‘Christian Ethics as Informed Prayer’, in Hauerwas, Wells, *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Chichester 2011, p. 3 (pp. 3-12).

¹⁵⁸ Hauerwas, Wells, ‘Christian Ethics as Informed Prayer’, pp. 4-7.

¹⁵⁹ Hauerwas, ‘The Church as God’s New Language’, pp. 142-162, Stanley Hauerwas, William H. Willimon, *The Holy Spirit*, Nashville 2015, pp. 33-40. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 112-113.

¹⁶⁰ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 76.

het christelijke leven.¹⁶¹ Hoewel Zizioulas dus in een andere kerktraditie staat en zich door andere theologen laat inspireren, zijn er verschillende fundamentele overeenkomsten te vinden.

Om de dialoog te verdiepen, bespreken we nu een belangrijk verschil tussen Zizioulas en Hauerwas, namelijk de manier waarop beiden de relatie tussen Christus en de kerk neerzetten. Bij Zizioulas hebben we gezien dat hij de kerk als voortgaande incarnatie van Christus beschouwt. Maar in Hauerwas' ethiek is de verhouding tussen Christus en de kerk niet helemaal ondubbelzinnig.¹⁶² In het recente boekje *The Holy Spirit*, echter, verschaft Hauerwas hierover meer helderheid. Samen met William Willimon stelt hij daar dat de kerk *niet* de voortgaande incarnatie van Christus is. "The church, by the aid of the Holy Spirit, is the witness to the one who alone is incarnate, but the church is not the incarnation."¹⁶³ Als argumentatie voor deze stelling bespreekt Hauerwas de 'grote christologische ketterij' van het docetisme. Volgens het docetisme was de Zoon van God alleen goddelijk en had Christus dus een schijnlichaam. Als Christus volledig in ons menselijk bestaan zou delen, zou dat afbreuk doen aan zijn goddelijkheid. Vaak leidt docetisme tot een verhoogde waardering van de kerk, stelt Hauerwas vast met een verwijzing naar Pickard.¹⁶⁴ De kerk is in de lijn van het docetisme vooral goddelijk en niet menselijk. De *echte* kerk wordt zodoende een onzichtbare kerk en de zichtbare kerk – 'Saint John's down the street' – kan niet de echte kerk meer zijn.¹⁶⁵ Wie de kerk 'onzichtbaar' maakt, doet volgens Hauerwas geen recht aan het mysterie en het wonderlijke van de kerk: "*The mystery of the church is that it is, by God's good grace, more than it seems to be. The Holy Spirit is the 'more' of the church.*"¹⁶⁶ De kerk is niet onzichtbaar. "There is no ideal church, no invisible church, no mystically existing universal church more real than the concrete church with parking lots and potluck dinners," schreef Hauerwas ruim dertig jaar eerder.¹⁶⁷ Wie in lijn met het docetisme over de kerk denkt, doet geen recht aan de fysieke werkelijkheid ervan. De kerk is daarom niet de voortgaande incarnatie van Christus. Dat is volgens Hauerwas een overwaardering van wat de kerk is.

Maar we moeten de kerk andersom ook niet te sterk vermensen, stelt Hauerwas in zijn bespreking van een tweede 'christologische ketterij'. Het Ebionisme stelt dat Christus volledig mens was en daarom niet volledig God kon zijn.¹⁶⁸ Wie in de lijn van het Ebionisme

¹⁶¹ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 87.

¹⁶² Volgens Wells is het in Hauerwas' ethiek onduidelijk of de verzoening tussen God en mensen eens al beslissend heeft plaatsgevonden in de opstanding en hemelvaart van Christus, of dat de verzoening nog steeds plaatsvindt in de kerk. Is de verzoening een verhaal dat door de kerk herinnerd wordt of is verzoening een drama (in de zin van toneelspel) dat door de kerk opgevoerd wordt? Is Jezus de laatste van de profeten, die de kloof tussen mensen en God definitief heeft overbrugd, of is Jezus de eerste van de heiligen die een nieuwe gemeenschap heeft ingeluid, om zijn 'incarnatie en werk te continueren'? Wells, *Transforming Fate into Destiny*, pp. 97-98.

¹⁶³ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 40.

¹⁶⁴ Stephen Pickard, *Seeking the Church, An Introduction to Ecclesiology*, London 2012, pp. 59-60.

¹⁶⁵ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 42.

¹⁶⁶ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 44.

¹⁶⁷ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 107.

¹⁶⁸ "The group of Jewish Christians most commented on by Gentile Christian writers, and treated by them as heretical, were called Ebionites. Their hero was James the Just, and they were quite antagonistic toward Paul. [...] Their emphasis on strict monotheism led them to regard Jesus as a man and to reject the virgin birth, while affirming him to be a true prophet..." Everett Ferguson, *Church History Volume 1, From Christ to Pre-Reformation*, Grand Rapids 2005, pp. 47-48.

verder denkt, ziet de kerk vooral als een menselijk instituut en miskent zo het gegeven dat de Heilige Geest de kerk heeft gemaakt. *God* gelooft in de kerk en dat is waarom ook wij de kerk geloven. Wij geloven de kerk niet op grond van haar heiligheid, maar op grond van ons vertrouwen op de Heilige Geest. De Geest maakt de kerk tot meer dan wat wij ervan zien. Maar het blijft hoe dan ook de concrete, tastbare kerk met alle gaten, falen en gebreken.

3.3.2 Een waardering van de dialoog

Ik waardeer Hauerwas' visie op de kerk, omdat hij erin slaagt om het menselijke karakter van de kerk te verbinden aan haar heiligheid. We geloven niet *in* de kerk, schrijft Hauerwas, maar we geloven *de kerk*, omdat zij door de Geest getuigt van het geloof in God.¹⁶⁹ De kerk is getuige van Christus en Christus is andersom een gave van God aan de kerk. Het lichaam van Christus wordt in de schriften, in de kerk zelf, en in de eucharistie aan Gods kinderen gegeven.¹⁷⁰ Bij het inzicht dat de kerk Christus niet *is*, maar alleen van hem getuigt, past Hauerwas' dubbele benadering van de christelijke gemeenschap. Er is ruimte voor het algemeen menselijke van karaktervorming, een project van vallen en opstaan. Je zou kunnen zeggen dat Hauerwas de ruimte heeft voor een deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap, omdat hij de kerk niet letterlijk laat samenvallen met Christus. Niet alles ademt heiligheid, er is in het spreken over de kerk nog ruimte voor het menselijke aspect. Het verhevene van de heilige liturgie raakt aan het ambigue van menselijke karaktervorming. In enkele zinnen kan Hauerwas beide perspectieven combineren:

Worship is where people are conformed to Christ, join in his work, are accepted back into his fellowship, and dance to the beat of his drum. Worship anticipates heaven, where all these things are gloriously fulfilled. But worship is also a training for discipleship on earth.¹⁷¹

Voor Zizioulas is de kerk eveneens concreet en zichtbaar, met als scherpst zichtbare gestalte de eucharistie. Hij omschrijft de kerk heel nadrukkelijk als een *vierende* kerk.¹⁷² Maar volgens Ploeger betekent dit niet dat we de kerk met Zizioulas' eucharistische ecclesiologie mogen reduceren tot slechts een sacramentele kerk die alleen maar bestaat in het hoge moment van de viering. De nadruk op de eucharistie als ultieme gestalte van de kerk, waarin geschiedenis en eschatologie samenkomen, moet niet zo begrepen worden dat er buiten de eucharistie om geen persoon-zijn zou kunnen zijn. "Such an interpretation of Zizioulas [...] neglects Zizioulas's emphasis on baptism as the birth of the ecclesial person, and on the faith, hope and love of the Christian life, that makes the world 'eucharistic' in an 'ethical' sense."¹⁷³ Voor Zizioulas is persoonlijke heiliging en ethiek wel degelijk belangrijk, maar hij bespreekt deze thematiek in *Being as Communion* niet, omdat het geen bepalend

¹⁶⁹ Hauerwas, Willimon, *The Holy Spirit*, p. 46.

¹⁷⁰ Hauerwas, Wells, 'The Gift of the Church and the Gifts God Gives It', in: Stanley Hauerwas, Samuel Wells, *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Chichester 2011, pp. 16-21.

¹⁷¹ Hauerwas, Wells, 'The Gift of the Church and the Gifts God Gives It', p. 25.

¹⁷² Ploeger bespreekt Zizioulas voor zijn dissertatie in de liturgiewetenschappen.

¹⁷³ Ploeger, *Celebrating Church*, p. 62.

aspect van de ecclesiologie is.¹⁷⁴ De liturgie maakt de kerk tot wat zij is, niet de heiligheid van mensen. De kerk is immers de voortgaande incarnatie van Christus door de Geest; de heiligheid van mensen is daarin niet constituerend. Zizioulas werkt daarom geen deugdenethiek uit, maar ik veronderstel dat die benadering wel aansluiting zou kunnen vinden bij zijn ecclesiologie. Ik veronderstel dit enerzijds op grond van Ploegers waarneming, en anderzijds omdat voor Zizioulas de kerk uiteindelijk zichtbaar en concreet is; een opvatting die minimaal nodig is om de christelijke gemeenschap deugd-ethisch te kunnen omschrijven.

De vraag is nu wat overtuigender is in het licht van kerkverlating en het nieuwe landschap van de zwevende gelovigen. Welke benadering – die van Zizioulas of Hauerwas – biedt het sterkste antwoord op onze vraag naar kerkelijke participatie in een context van *believing without belonging*, een context van individuele autonomie, functionaliteit, en objectiviteit? Wat individualisering betreft, biedt Zizioulas een sterke cultuurkritische tegenstem. Hoewel hij met uitzondering van een enkele alinea niet expliciet in gesprek is met zijn tijd, is zijn idee over gemeenschap als ontologische grond voor persoon-zijn een ontkenning van het individualistische mensbeeld in de Europees-westerse cultuur.¹⁷⁵ Ook met betrekking tot de hoge waardering van functionaliteit ademt Zizioulas' boek een andere sfeer dan de westerse culturele context. De kerk als gemeenschap dient geen functie, maar zij is een wijze van bestaan. Het is bij Zizioulas ingewikkeld om het 'nut' van gemeenschap aan te wijzen. De christelijke gemeenschap is zo allesomvattend en radicaal vernieuwend dat het niet past om in dit verband over functionaliteit te spreken. Tenslotte, wordt de behoefte aan objectiviteit in onze cultuur door *Being as Communion* niet beantwoord. Zizioulas' argumentatie berust op concepten uit de Griekse patristiek en op Bijbelcitaten, die geen vanzelfsprekende evidentie met zich meedragen voor zowel gelovigen als niet-gelovigen. Van objectiviteit als een soort onbetwistbare deskundigheid is daarom geen sprake. Als illustratie van wat ik bedoel, verwijs ik naar Zizioulas' opvatting dat gelovigen door de doop gaan bestaan in Christus' bestaan als gemeenschap. Dit 'kerkelijk bestaan' moet worden geloofd, want zij verhoudt zich tot ons biologische bestaan op een eschatologische manier. De eenheid tussen Christus en de kerk is reëel, meent Zizioulas, maar tegelijk ook onzichtbaar. Deze positie draagt geen vanzelfsprekende evidentie met zich mee. Dat maakt de dialoog met kerkverlaters niet gemakkelijker. Zizioulas vormt weliswaar een nieuwe stem en zou – wanneer hij expliciet in gesprek zou treden met de westerse cultuur – nieuw betekenispotentieel kunnen creëren in de dialoog over de menselijke ontologie. Echter, ten aanzien van alle drie de factoren heeft Zizioulas een contrasterend geluid. Dat maakt de dialoog met een seculiere context ook moeilijk, omdat Zizioulas zagezegd 'van ver komt'.

In een cultuur waarin individuele autonomie, functionaliteit en objectiviteit belangrijk zijn, neemt Hauerwas een meer algemene positie in dan Zizioulas. Ik bedoel daar het volgende

¹⁷⁴ "In saying this I do not wish to undermine the importance of personal sanctification, especially as it is understood by Monasticism. Orthodox Monasticism is, in any case, tied up with eschatology so closely that it becomes in this way deeply related with ecclesiology. What I wish to underline, however, is that no 'spirituality' is healthy and truly Christian unless it is constantly dependent on the event of ecclesial communion. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 131 (n.19).

¹⁷⁵ De enige alinea waarin Zizioulas expliciet in gesprek is met zijn tijd. Zizioulas, *Being as Communion*, p. 27.

mee. Vanwege zijn deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap – waartoe Hauerwas ruimte heeft, omdat hij Christus en de kerk niet laat samenvallen – heeft Hauerwas' werk een meer objectief karakter dan *Being as Communion*. Ook als je niet gelooft en de Bijbel niet als *backing* wilt gebruiken, kun je iets met zijn deugd-ethische omschrijving van de gemeenschap. Hauerwas gebruikt immers filosofische theorieën, die niet specifiek christelijk zijn. Hauerwas treedt als het ware buiten zijn comfortzone als christen door over de kerk te spreken in niet-kerkelijke taal. Hij laat in deugd-ethische zin zien hoe de christelijke gemeenschap in een proces van karaktervorming zichtbaar functioneert. Zodoende kan hij in gesprek gaan met mensen die zichzelf niet (meer) tot de kerk rekenen. Deze deugd-ethische benadering van de christelijke gemeenschap maakt Hauerwas niet minder cultuurkritisch. Zijn deugd-ethische benadering bevraagt noties als objectiviteit en individuele autonomie juist op een kritische wijze. Als bijvoorbeeld de menselijke (morele) identiteit gevormd wordt door sociaal-historische narratieven, berust de behoefte aan onbetwistbare objectiviteit op een misvatting.

Vanwege zijn aandacht voor de deugdenethiek is Hauerwas beter in staat om in gesprek te gaan met zijn niet-kerkelijke context; iets dat Hauerwas dan ook graag doet. Zijn benadering biedt daarom een overtuigender antwoord op de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is. Zijn werk is met deze filosofische insteek overigens niet minder christelijk. In zijn voluit theologische benadering van de christelijke gemeenschap gebruikt Hauerwas kerkelijke taal om de christelijke gemeenschap als belichaming van Gods koninkrijk te duiden.

4. KURT KOCH

4.1 ZELFSECULARISERING VAN DE KERK

De tweede gesprekspartner met wie we Hauerwas in dialoog brengen is Kurt Koch. Zijn boek *Die Kirche Gottes*, dat in 2007 verscheen, heeft een alarmerende toon. De aanleiding voor het schrijven van dit boek is dat het slecht gaat met de kerk. De eenentwintigste eeuw zal niet de eeuw van de kerk worden, verwacht Koch.¹⁷⁶ De kerk krimpt, er is steeds minder betrokkenheid van leden, de invloed van de kerk wordt kleiner en in het hart van veel mensen leeft de kerk allang niet meer. Dit alles kan eenvoudig als een noodzakelijk gevolg van externe secularisatie worden beschouwd, waar nu eenmaal niets aan te doen is. Maar Koch ziet de krimp van de kerk voor een belangrijk deel als gevolg van de *zelf*secularisatie van de kerk. Door zijn hele boek spreekt hij zich kritisch uit over hoe ‘men’ de kerk ten onrechte is gaan beschouwen, namelijk als menselijke organisatie, een instituut, en niet een goddelijk mysterie.¹⁷⁷ Er zijn veel tendensen binnen de rooms-katholieke kerk die Koch bekritiseert. Om een paar voorbeelden te noemen: de sacramenten – doop, vormsel en eucharistie – worden te individualistisch begrepen,¹⁷⁸ de subjectieve creativiteit waarmee in veel kerken de liturgie naar eigen inzicht wordt veranderd, is onjuist,¹⁷⁹ en de erkenning van de rol van het bisdom legt het ten onrechte af ten opzichte van de parochie.¹⁸⁰ Binnen de kerk is er dus van alles mis, en daarom dient de kerk zich volgens Koch te bezinnen op haar wezenlijke identiteit. Anders kan zij niet op overtuigende wijze kerk-zijn in de wereld. Koch wijst dus op de verantwoordelijkheid van de kerk, die zichzelf speelbal heeft laten maken van een seculiere tijd. De kerk moet zich opnieuw richten op de kern van haar bestaan: dat is de eucharistische samenkomst, de gemeenschap met het lichaam van Christus.¹⁸¹

Koch wil met zijn boek de beoogde bezinning op het wezen van de kerk stimuleren. Daarvoor moet de kerk volgens hem nauw aansluiten bij de veranderingen die met het Tweede Vaticaans Concilie zijn ingezet. Koch verwijst zodoende veel naar documenten van dit concilie, zoals *Lumen Gentium*, dat specifiek over de kerk gaat. Volgens Marcel Sarot wil Koch verder denken in de lijn van het concilie en daarbij rechtdoen aan de letter van het concilie. Dit is in tegenstelling tot wat veel andere interpreten doen, die de ingezette koers van hervorming toepassen door ook nu verder te hervormen en de ‘letter’ van het concilie daarbij achter zich laten.¹⁸² Koch blijft daarentegen binnen de lijnen van de officiële koers van de rooms-katholieke kerk. Hij plaatst zichzelf in de school van Ratzingers *communio*-ecclesiologie, die niet het concilie, maar de *communio* het wezen van de kerk noemt.¹⁸³ Daarmee staat Koch ook in lijn met de buitengewone synode van 1985, waarin *communio* als correct sleutelbegrip van de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie werd aangereikt.

¹⁷⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 11.

¹⁷⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 12, 30-31. Het front waartegen Koch schrijft wordt gevormd door rooms-katholieken die zich progressiever opstellen dan de koers die met het Tweede Vaticaans Concilie is ingeslagen.

¹⁷⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 138-140.

¹⁷⁹ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 186-187.

¹⁸⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 67-70.

¹⁸¹ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 24, 55-56.

¹⁸² Sarot, ‘Koch, *Die Kirche Gottes*’, p. 151.

¹⁸³ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 53-55.

Volgens Koch is het begrip van de kerk als gemeenschap een juist antwoord op de zelfsecularisering van de kerk.

Het boek van Koch is mijns inziens niet één geheel. Het bestaat uit vier delen, die evengoed los van elkaar gepubliceerd konden worden. Het eerste deel gaat over het leven en de gestalte van de kerk. Het tweede deel gaat over de inwijding in de kerk. Het derde deel gaat over de ‘Grundgesten’ van de kerk en het vierde deel gaat tenslotte over enkele dimensies van de kerk: de *marianische*, apostolische en katholieke dimensie. Er is geen sprake van een doorlopende argumentatie, maar de verschillende delen passen wel elk in Kochs *communio*-ecclesiologische benadering, zoals uiteraard mag worden verwacht. Koch beargumenteert veel door gebruik te maken van Bijbelcitaten. Dit maakt zijn boek toegankelijk voor een breed christelijk publiek, maar ook betwistbaar vanuit de Bijbelwetenschap, omdat Koch geen exegetische argumentatie opbouwt of alternatieve tekstinterpretaties bespreekt.¹⁸⁴

4.2 ‘Volk Gottes vom Leib Christi her’

4.2.1 *Eucharistische gemeenschap*

Net als veel verhandelingen over de kerk beginnen met de beroemde woorden van Alfred Loisy —dat Jezus het koninkrijk beloofde, maar de kerk kwam— begint ook Koch het eerste deel van zijn boek met deze woorden. Loisy scheidde het rijk van God en de kerk te sterk van elkaar, meent Koch, omdat naar joodse overtuiging de komst van het koninkrijk van God onlosmakelijk verbonden is met de verzameling en reiniging van mensen in voorbereiding op dat koninkrijk. Met Joachim Jeremias ziet Koch het leven en werk van Jezus op aarde vooral als “die Versammlung des endzeitlichen Gottesvolkes.”¹⁸⁵ De kerk is dus niet door mensen gemaakt, maar is door Christus in het leven geroepen. Jezus had met zijn onderwijs aan de twaalf discipelen en met het laatste avondmaal deze nieuwe zichtbare heilsgemeenschap geschapen.¹⁸⁶ Deze nieuwe gemeenschap is de kerk, die in de viering van het laatste avondmaal haar wezen vindt. In dat laatste avondmaal sluit Jezus een nieuw verbond en maakt hij een nieuw volk ‘vom Leib Christi her’.

In *Lumen Gentium* is deze tweeslag, ‘volk van God’ én ‘lichaam van Christus’ duidelijk verwoord. Allereerst wordt de kerk als lichaam van Christus besproken; de kerk als volk van God wordt pas daarna behandeld. In de receptie van het Tweede Vaticaans Concilie is echter alle nadruk komen te liggen op het ‘volk’-aspect, waarbij de genitivus ‘van God’ naar de achtergrond verdween. Nauw verbonden met deze ‘zelfsecularisering van de kerk’ – zoals Koch het noemt – was dat de kerk in toenemende mate democratische trekken kreeg.¹⁸⁷ Dit doet geen recht aan hoe ‘volk van God’ begrepen moet worden. Als in het Oude Testament het ‘volk van God’ wordt genoemd, dan staat de verticale relatie met God daarin op de voorgrond. Het volk van God wordt in het Oude Testament niet zozeer gevormd door het

¹⁸⁴ Zo zijn bijvoorbeeld het water en bloed uit de zijde van Jezus volgens Koch voor de evangelist Johannes een verwijzing naar de doop en de eucharistie van de kerk. Koch noemt dit verband maar beargumenteert het niet (p. 93). En zo combineert Koch getallensymboliek uit het Johannesevangelie met gegevens uit het boek Handelingen (p. 66).

¹⁸⁵ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 17.

¹⁸⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 29.

¹⁸⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 30.

geheel van alle Joodse mensen, maar door het deel dat wandelt op de weg van de HEER.¹⁸⁸ De nadruk ligt dan dus op de relatie met God. In het Nieuwe Testament is de verticale relatie eveneens nadrukkelijk aanwezig. De kerk wordt weliswaar nauwelijks met de term ‘volk van God’ aangeduid, maar wordt in aansluiting bij de joodse synagoge als *ecclesia* beschouwd. In de Griekse context duidt de term *ecclesia* op een volksverzameling van belangrijke mannen die politieke besluiten nemen om de *polis* te besturen. Echter, de synagogale *ecclesia* is een biddende gemeenschap van mensen die willen vernemen wat God besloten en gedaan heeft. Precies zo moet de kerk worden begrepen.¹⁸⁹

De genitivus ‘van God’ is dus onmisbaar als we spreken over de kerk als een nieuw volk. De kerk is volk *van God* door het nieuwe verbond dat Jezus instelt tijdens het laatste avondmaal. Zijn lichaam is het nieuwe verbond met God. In de eucharistie wordt deze nieuwe gemeenschap met Christus belichaamd. Het gedoopte volk van God kan alleen lichaam van Christus blijven, als zij steeds weer opnieuw lichaam van Christus wordt vanuit de viering van de eucharistie. Koch baseert deze uitspraak op Paulus, die in 1 Korintiërs 10 de term ‘lichaam van Christus’ zowel gebruikt voor de eucharistische gave als de kerkelijke gemeenschap.¹⁹⁰ Het volk van God wordt gevormd vanuit het lichaam van Christus, dat wil zeggen vanuit de viering van het avondmaal. De kerk is, kortom, een eucharistische gemeenschap.

Dat Koch dit heel letterlijk bedoelt, blijkt wel wanneer hij over de samenkomst van de kerk schrijft.¹⁹¹ Om deel uit te maken van de gemeenschap van christenen moet een gelovige ten minste met zekere regelmaat deelhebben aan de eucharistie, citeert Koch Ratzinger.¹⁹² Het wezen van kerk-zijn ontspringt dus aan de concrete viering van de eucharistie.¹⁹³ De kerk is volk *van God*, dat wil zeggen, volk vanuit de gemeenschap met het lichaam van Christus. De kerk moet hier sterker de nadruk op leggen, want in de huidige tijd is de mystieke, niet-democratische dimensie van de kerk ondergesneeuwd.

4.2.2 *Sacramenten als kern van kerk-zijn*

De concrete viering van de eredienst, met daarin de sacramenten, is dus de bron van de christelijke gemeenschap. Het is daarom nodig om Kochs visie op de sacramenten en de liturgie nader te analyseren. Mensen die deelhebben aan de kerkelijke sacramenten, vormen volgens Koch de gemeenschap der heiligen.¹⁹⁴ De deelname aan de goddelijke heilsmysteriën, die door Jezus Christus voor mensen toegankelijk zijn geworden, is strikt genomen de

¹⁸⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 31.

¹⁸⁹ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 31-32. Koch zet vervolgens in een enkele alinea een vervangingstheologie neer: Israël heeft niet aan het ideaalbeeld van haar bestaan beantwoord, en daarom heeft God een nieuwe en definitieve *ecclesia* in het leven geroepen: de kerk.

¹⁹⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 33.

¹⁹¹ Dat doet Koch in een hoofdstuk over drie fundamentele dimensies van de kerk: *Berufung, Sammlung* en *Sendung*. Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 40-50, 51-59, 60-65. Koch noemt dit ‘dimensies’ (cf. p. 40), net als de dimensies van de kerk die hij in het vierde deel van zijn boek bespreekt: de *Marianische*, apostolische en katholieke dimensie. Wat het verschil tussen deze twee groepen dimensies is en waarom de eerste in deel één en de tweede in deel vier worden besproken, is niet duidelijk.

¹⁹² Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 56.

¹⁹³ Vgl. Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 24. „Das Wort *ekklesia* weist genauerhin auf die Eucharistie hin und bezeichnet die zum christlichen Kult und damit zur Eucharistie zusammengerufene Versammlung des Volkes Gottes.“

¹⁹⁴ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 92.

gemeenschap met Christus, en door hem, met God zelf. In bijzondere mate geldt dit voor de christelijke ‘basissacramenten’ van de doop en de eucharistie. Deze sacramenten zijn de beslissende manier waardoor mensen tot Jezus’ levensruimte worden gerekend. “Die Taufe bedeutet, daß sich ein Mensch unter den Namen Jesu Christi stellt. Und Eucharistie ist Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen, die die Teilnehmer in ihn hinein verwandeln und sie zugleich untereinander verbinden will.”¹⁹⁵ Door de doop wordt de gelovige door Christus toegeëigend, zoals getrouwde mensen zichzelf aan elkaars naam verbinden.¹⁹⁶ De doop is een radicale existëntieverandering. De dopeling wordt onder de heerschappij van Jezus gesteld. Dat vraagt om een radicale, nieuwe levenswijze. In de vroege kerk betekende dit bijvoorbeeld dat dopelingen sommige heidense beroepen niet meer mochten uitvoeren.¹⁹⁷ De doop is vervolgens ook de plaats waar de gelovige de Geest ontvangt. De Geest schept een nieuw leven, dat niet pas tegen het einde van de wereld ontstaat, maar reeds nu.¹⁹⁸ Er vangt door de Geest in het heden al een nieuw leven van verzoening en zondevergeving aan. Wat het ontvangen van de Geest concreet voor verschil maakt, laat Koch onbesproken. Dat de dopeling de Geest ontvangt, betekent vooral dat een nieuw leven is aangebroken en daarbij ook nieuwe gehoorzaamheid wordt verwacht. Daarom staan er in het Nieuwe Testament vermaningen. Wie gedoopt is, leeft anders. Christelijke ethiek is daarom strikt genomen een doopethiek.¹⁹⁹ De doop is vervolgens ook opname in de christelijke gemeente. De dopeling wordt onderdeel van het lichaam van Christus. Het gaat niet alleen om een ritueel van socialisatie in de lokale gemeente, maar het is een opname in de wereldwijde kerk.²⁰⁰ Omdat de doop in het lichaam van Christus ook doop in de eucharistie is, vormt de eucharistie het hoogtepunt van de doopdienst, zoals in de vroege kerk ook het geval was. Maar ook ‘zakelijk’ gezien horen doop en eucharistie bij elkaar: als de kerk haar ‘kerk worden’ dankt aan de doop, dan dankt zij haar ‘kerk blijven’ aan de eucharistie.²⁰¹

Net als in zijn bespreking van de doop, noemt Koch in zijn bespreking van de eucharistie veel gemeenplaatsen. Zo schrijft hij dat de eucharistie geen herhaling is van Christus’ kruisdood, maar het present stellen van zijn offer.²⁰² Dit offer komt van Godswege naar ons toe, en moet daarom door een priester worden geleid. De eucharistie komt niet op uit de gemeente, maar wordt van de andere zijde present gesteld.²⁰³ En uiteraard bespreekt Koch de transsubstantiatieleer, die hij onderschrijft en uitlegt.²⁰⁴ Interessanter wordt het wanneer Koch dieper ingaat op de betekenis van de term ‘offer’. De eucharistie is niet alleen de sacramentele presentie van het offer van Christus, maar het is ook het offer *van de kerk*. De gemeente brengt niet alleen het sacramentele offer, maar ze moet ook zelf een offergave worden.²⁰⁵ De eucharistie heeft als doel de eenwording van Christus en zijn gemeente, zodat

¹⁹⁵ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 92-93.

¹⁹⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 94.

¹⁹⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 98.

¹⁹⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 102-104.

¹⁹⁹ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 106.

²⁰⁰ cf. Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 21.

²⁰¹ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 110.

²⁰² Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 123-125.

²⁰³ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 118.

²⁰⁴ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 120-121.

²⁰⁵ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 125.

de kerk zelf een levende hostie ‘im Alltag der Welt’ wordt.²⁰⁶ Dit existentiële begrip van de eucharistie past volgens Koch volledig bij de devotie die we vinden in de psalmen en de profeten, en bijvoorbeeld bij Paulus in 1 Korintiërs 12:1. Het ware offer is een op God gericht leven. “Danksagung als Opfer ist folglich der rechte Gottesdienst, der das ganze Leben des Christen umfaßt, noch bevor er sich im liturgischen Gottesdienst im engeren Sinn verwirklicht.”²⁰⁷

Hoewel we ‘offer’ al snel associëren met verzoening en het herstellen van gebroken relaties, moet ‘offer’ in wezen begrepen worden als een daad van liefde. De kruisdood van Jezus is volgens Koch allereerst een openbaring en voltrekking van Gods liefde. Liefde komt niet zonder offer, omdat liefde als overgave aan de ander per definitie ‘offer’ is.²⁰⁸ De eucharistie als liefdesoffer heeft als doel de eenwording van mensen met God en van mensen onderling. Wie met Christus communiceert, communiceert noodzakelijkerwijs ook met broeders en zusters in Christus. De eucharistie, waarin Christus ons zijn lichaam schenkt en ons in zijn lichaam verandert, is de eigenlijke bron van de kerk. Aan de eucharistie ontspringt de kerk.²⁰⁹ En door de doop krijgt de gelovige deel aan de eucharistische gemeenschap. Doop en avondmaal bespreekt Koch daarom als rituelen van inwijding. ‘Inwijding’ staat voor de gemeenschapsdimensie van de kerk. Doop en avondmaal zijn geen individualistische sacramenten en brengen niet slechts de enkeling in contact met het goddelijke, maar ze zijn sacramenten die de gelovige in het middelpunt van het leven van de kerk invoeren.

De sacramenten worden in de liturgie gevierd en daarom is het van belang om Kochs visie op de liturgie te bevragen. Koch bespreekt de liturgie in het derde deel over de *Grundgesten* van de kerk: verkondiging, liturgie en diaconie. De viering van liturgie is blijkbaar iets wat de kerk *doet*, en de gemeenschap die daar vervolgens aan ontspringt is iets wat de kerk *is*; gemeenschap werd in het eerste deel over het leven en de gestalte van de kerk besproken. Het leven en de gestalte zeggen iets over wat de kerk *is*.

Vandaag de dag is er sprake van een sterke terugval van kerkbezoek, begint Koch zijn hoofdstuk over liturgie. Dat kerkdiensten slechter bezocht worden, raakt de kern van het kerk-zijn veel meer dan men doorgaans vermoedt.²¹⁰ Het verminderde kerkbezoek wordt volgens Koch onder andere veroorzaakt doordat de tijd in onze maatschappij ‘vluchtig’ is geworden en al ons doen en laten in het teken staat van een modern functionaliteitsbegrip. Mensen zijn geobsedeerd door tijd. Tijd is ontdaan van eeuwigheid en daarom telt iedere seconde. Het leven is ‘de laatste mogelijkheid’ en daarom moet ieder ogenblik tamelijk geforceerd genoten worden. Mensen willen steeds tijd winnen en hebben daarom geen tijd meer. Met dit begrip van tijd is er voor eredienst en gebed geen ruimte, omdat de tijd van het gebed en de liturgie een bijzondere tijd van wachten en waken is. God is niet altijd aanwezig en geregeld zwijgt God. De tijd van gebed en liturgie vraagt erom dat je het uithoudt met Gods afwezigheid en de hoop niet verliest.²¹¹ Dat staat haaks op het vluchtige tijdsbegrip in

²⁰⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 125-126.

²⁰⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 128.

²⁰⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 129.

²⁰⁹ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 130-131.

²¹⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 172.

²¹¹ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 172-175.

de huidige samenleving. Ook de moderne gerichtheid op functionaliteit is volgens Koch een oorzaak van de terugval van kerkgang. Alles moet efficiënt en functioneel zijn. Ook in de kerk heeft deze functionaliteit haar intrede gedaan. Daardoor wordt het ‘loven van God’ haast een marginale zaak of het wordt een ‘functioneel’ gebeuren dat de morele vorming van mensen beoogt.²¹² De eredienst is dan geen ‘Gottes-Dienst’ meer, maar ‘Menschen-Werk’. Dat is onjuist, vindt Koch, want liturgie is als feest van het geloof allereerst iets wat God jegens ons doet en dan iets waarmee wij antwoorden. De liturgie is geen prestatie voor God die ons iets oplevert, noch is het een aan God verschuldigde rituele cultus, waardoor God ons zou willen belonen. Nee, het is een feest van het geloof. De liturgie vindt haar ware bestemming in de aanbidding van God.²¹³ “Dem kategorischen Imperativ des – auch liturgischen – Handelns des Menschen geht immer der kategorische Indikativ des gnädigen Handelns Gottes am Menschen voraus.”²¹⁴ Liturgie is als het doorstralen van Gods schoonheid in de samenkomst. Niet het handelen van mensen staat centraal, maar Gods schoonheid staat in het middelpunt. Dit betekent dat het christelijk geloof zich niet beperkt tot het moralistische; dat zou voor Koch te functionele taal zijn. Er is geen maakbaar doel, want God is de zin van het geloof en de eredienst.

4.2.3 *De spanningsvolle eenheid van ‘rooms-katholiek’*

De kerk ontspringt aan de concreet gevierde eucharistie. Dat roept de vraag op of daarmee de kerk dan in wezen *lokaal* is, en hoe er dan sprake kan zijn van katholiciteit. Koch lijkt zich bewust van deze vraag en verklaart zich in het laatste hoofdstuk van deel 1 nader, door de relatie tussen de parochie, het bisdom, en de universele kerk te behandelen.

Reeds uit het Oude Testament blijkt dat Gods heil bedoeld is voor alle volken. Koch citeert uit Jesaja 56:7 “Mijn tempel zal heten: ‘Huis van gebed voor alle volken.’”²¹⁵ En nog een ander Bijbelcitaat wordt aangevoerd. Met de visvangst aan het slot van het Johannesevangelie wordt het symbolische aantal van 153 vissen gevangen. Aan dat getal ligt het getal zeventien ten gronde. Zeventien verwijst naar het aantal volken dat genoemd wordt in het verslag van Pinksteren in Handelingen 2. Zeventien betekent daarom dat de kerk bestaat uit alle volken van de wereld. Het gaat aan het slot van het Johannesevangelie dus om het geheel en de veelheid van de kerk. Koch verwijst ook naar Robert Eisler, die meent dat 153 staat voor de eenheid van *Simon* (getalwaarde 76) en *Ichthus* (getalwaarde 77). “Damit steht ein wunderschönes Bild der Katholizität der Kirche vor Augen, die dazu berufen ist, in der Verbundenheit mit dem Petrusnachfolger der Raum für alle Fische Jesu Christi zu sein.”²¹⁶ Koch gebruikt in dit hoofdstuk steeds de term *Universalkirche*. Daarmee bedoelt hij de universele dimensie van de kerk: er zijn geen landskerken, maar er is één wereldwijde kerk, die alle diversiteit in zich verenigt. Zonder de notie van een universele kerk kan er ook geen *katholieke* kerk zijn, stelt Koch.²¹⁷ Echter *Universalkirche* is voor velen een vreemd woord geworden en sommige rooms-katholieken verhouden zich er zelfs vijandig toe. Dat wordt

²¹² Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 176.

²¹³ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 190.

²¹⁴ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 191.

²¹⁵ Jesaja 56:7 (NBV).

²¹⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 66.

²¹⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 83.

volgens Koch veroorzaakt door het feit dat het gemiddelde kerkbewustzijn zich beperkt tot de parochie, waardoor de universele dimensie van de kerk verloren raakt.²¹⁸ Je kunt dit volgens Koch al merken aan de verhouding van het bisdom tot de parochie. Voor veel katholieken legt het bisdom het af tegen de parochie, maar in de vroege kerk ontsprong de kerk aan het bisdom en werd het bisdom nog ‘parochie’ genoemd. De term bisdom ontstond pas later toen de kerken groter werden. Het bisdom is dus primair, de parochie secundair. In de vroege kerk was deze verhouding vanzelfsprekend, omdat het de bisschop was die de eucharistie leidde. Tot in de zevende eeuw was er in Rome nog maar één eucharistieviering, die door de bisschop werd gevierd. De eucharistie, de kerk en het bisschopsambt vormden een organische eenheid.²¹⁹ In de huidige tijd lijken veel mensen dit te zijn vergeten. Het problematische van dit parochialisme is dat katholiciteit en universaliteit zo niet mogelijk zijn. Om van ‘de eenheid van de kerk’ te kunnen spreken moet er een wisselwerking zijn tussen de bovenplaatselijke kerk en een plaatselijke kerk.²²⁰ De plaatselijke kerk moet open en ontvankelijk zijn voor het bisdom en het bisdom moet open en ontvankelijk zijn voor de universele kerk. Er kan alleen een universele kerk bestaan door het bisschopsambt, die de lokale kerk met de bovenplaatselijke kerk verbindt.

In overeenstemming hiermee wordt de naam ‘rooms-katholiek’ door Koch geïnterpreteerd als een spanningsvolle eenheid. ‘Katholiek’ betekent dat de kerk in heel de wereld aanwezig is, terwijl ‘rooms’ juist duidt op één specifieke plaats. Dit hoort zich zo tot elkaar te verhouden omdat er zonder deze spanning tussen lokaliteit en universaliteit geen sprake kan zijn van katholiciteit. Volgens Koch kan een kerk alleen katholiek zijn als zij Rome erkent.²²¹ Rome is de bindende factor van alle plaatselijke kerken. Zonder Rome kan de kerk daarom niet katholiek zijn. Rome moet echter niet verabsoluteerd worden ten opzichte van de lokale kerken wereldwijd. ‘Rooms’ en ‘katholiek’ zijn als twee brandpunten van één ellips.²²²

Dat er naast de katholieke kerk ook andere kerken bestaan, is een pijnlijk gegeven, vindt Koch. De rooms-katholieke kerk is gewond, en zij zal dat blijven totdat het doel van de oecumene is bereikt: zichtbare eenheid. Vanuit rooms-katholiek perspectief kan die eenheid alleen bereikt worden als alle afgescheiden kerken worden omgevormd tot ‘plaatselijke’ kerken van de ene katholieke kerk.²²³ Koch gelooft niet meer in de weg van de oecumenische beweging. Volgens hem is de vurige wil van deze beweging, om zichtbare eenheid van Christus’ kerk te vinden, gedoofd. Velen schijnen zich met de huidige toestand van verscheidenheid van kerken tevreden te stellen. Dat is geen vruchtbare weg, meent Koch. In lijn met het Tweede Vaticaans Concilie pleit hij voor zichtbare eenheid en veelomvattende katholiciteit. Het gaat immers om een geloofwaardig getuigenis in de huidige wereld, besluit hij zijn boek.²²⁴ De kerk mag in wezen dan wel ontspringen aan de *lokaal* gevierde eucharistie, Rome blijft met het oog op de katholiciteit van de kerk – rooms-katholiek of niet – onmisbaar.

²¹⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 67.

²¹⁹ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 68.

²²⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 70.

²²¹ Hoe dat ‘erkennen’ precies wordt bedoeld, specificieert Koch niet.

²²² Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 265-266.

²²³ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 268.

²²⁴ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 270.

Zowel Koch als Hauerwas besteden ruimschoots aandacht aan inwijding in de christelijke gemeenschap. In de dialoog tussen beiden moet daarom de thematiek van inwijding en identiteit aan bod komen. Waarin verschillen hun ideeën over inwijding en hoe verhouden die verschillen zich tot onze werkdefinitie van de christelijke gemeenschap? Deze thematiek behandelen we in de volgende subparagraaf. Vervolgens verbreden we in de daarop volgende subparagraaf de dialoog door na te denken over de eenheid van de kerk. Het lijkt erop dat Hauerwas de christelijke gemeenschap niet expliciet onderscheidt van ‘gemeente’ of ‘wereldwijde kerk’. Hauerwas gebruikt de woorden gemeenschap, kerk, en gemeente als synoniemen. Dit past bij Hauerwas’ essayistische stijl.²²⁵ Echter, het ontbreken van een expliciet onderscheid tussen deze termen kan ook een indicatie zijn dat Hauerwas de christelijke gemeenschap niet relateert aan wijdere omschrijvingen van de kerk, zoals de relatie van de gemeenschap tot de gemeente, tot de regionale kerk – of het bisdom –, tot de wereldwijde kerk en tot de oecumenische beweging. Koch bespreekt deze thematiek wel en legt daarmee de vraag bij Hauerwas: hoe verhoudt de christelijke gemeenschap zich tot andere organisatorische niveaus van de kerk? Na de dialoog over de eenheid van de kerk keren we terug naar onze onderzoeksvraag met betrekking tot kerkelijke participatie.

4.3.1 *Inwijding in de christelijke gemeenschap*

Volgens Koch staat de kerk voor de uitdaging zichzelf op juiste wijze te hervormen in deze tijd van ontkerkelijkheid. De kerk staat vandaag de dag in een groot spanningsveld tussen conformisme en fundamentalisme.²²⁶ Enerzijds bestaat het gevaar dat de kerk om zichzelf te zijn, sektarisch wordt. Alles is dan gericht op het behoud van de traditie, maar het gesprek met de wereld gaat daarbij verloren. Anderzijds is het gevaar volgens Koch – en dit gevaar is groter dan het eerste, meent hij – dat de kerk zich conformistisch gedraagt, zichzelf in de wereld wil verkopen, en daarmee haar eigen karakter verliest en seculariseert. Dan buigt de kerk mee met individualisme, jachtigheid en functionaliteit. Er is hervorming van de kerk nodig, waarbij zowel conformisme als fundamentalisme worden vermeden.

Hauerwas heeft vanuit eenzelfde crisisbesef veel geschreven tegen conformistisch gedrag van de kerk, en zich eveneens verweerd tegen de gedachte dat hij een sektarisch alternatief zou voorstaan. Ik ben van mening dat beide theologen gedreven worden door dezelfde zorgen over de toekomst van de kerk en ook allebei een oplossing zoeken in een grondige inwijding in de christelijke gemeenschap. Een juist begrip van de kerk als gemeenschap is nodig voor een levensvatbare toekomst van de kerk. Interessant is het dus om na te gaan hoe hun omschrijvingen van inwijding van elkaar verschillen.

Zoals we hierboven hebben gezien, bespreekt Koch de sacramenten als inwijdingsrituelen in het middelpunt van het leven van de kerk. Door de sacramenten worden en blijven mensen deel van het lichaam van Christus. De kerk is niet zozeer de plaats waar gelovigen als individuen met God in contact komen, maar waar de gelovigen worden ingewijd in de gemeenschap, waarin God centraal staat. Bij inwijding hoort volgens Koch ook een traject

²²⁵ Hauerwas geeft naar eigen zeggen nooit definities, maar altijd omschrijvingen. Cf. Brian Brock, Stanley Hauerwas, Kevin Hargaden (ed.), *Beginnings, Interrogating Hauerwas*, London 2017, p. 128.

²²⁶ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 222-223.

van catechese. Het is immers niet meer vanzelfsprekend dat nieuwe gelovigen weten hoe zij hun dagelijkse leven als christen vorm moeten geven. Het christelijke leven moet geleerd en geoefend worden.²²⁷ Dit godsdienstonderwijs is naast de sacramenten nodig om mensen in te voeren in het christelijk geloof. Dat betekent voor Koch echter niet dat de catechese als een afzonderlijk geheel op zichzelf staat. De catechese hoort bij de sacramenten. Hauerwas stelt dat überhaupt alles wat de kerk doet, onderwijs is. In *Christian Existence Today* (1988) schrijft hij:

I worry about the idea that religious education is some special activity separated from the total life of the church. When that happens, it makes it appear that what the church does in its worship is something different from what it does in its education. I would contend that everything the church is and does is 'religious education.' Put more strongly, the church does not 'do' religious education at all. Rather, the church is a form of education that is religious.²²⁸

De kerk *is* zelfs onderwijs volgens Hauerwas.²²⁹ Deze uitspraak lijkt recht tegenover Kochs gereserveerde houding ten opzichte van ethisch functionalisme van de kerk te staan. Meerdere keren waarschuwt Koch voor *die Ethisierung der Religion*.²³⁰ De kerk moet haar bestaan niet legitimeren als opvoedkundig instituut met een moraal, maar als vierende gemeenschap met God als middelpunt. Kochs angst voor *die Ethisierung der Religion* lijkt op gespannen voet te staan met Hauerwas' uitspraak: 'the church is a form of education' en met zijn ethisch-politieke benadering van de kerk in het algemeen. Hauerwas is als ethicus bij uitstek geïnteresseerd in de ethiek van de kerk. Vanuit Hauerwas' perspectief is een uitdrukking als *die Ethisierung der Religion* onzinnig. Christelijke ethiek is namelijk niet iets waar je pas aan toe komt nadat je 'theologisch' alles in kaart hebt gebracht. Ethiek ligt in het hart van de theologie, omdat het de taak is van de theologie om uitdrukking te geven aan de wijze waarop christelijke overtuigingen onze visie op het leven vormen.²³¹

Als Hauerwas schrijft dat de kerk een vorm van onderwijs is, dan bedoelt hij daarmee niet dat de kerk een vorm van algemene morele ontwikkeling is, waarin liberale of democratische normen en waarden worden gecommuniceerd. Hauerwas' stelling is juist dat de kerk een *ander* leven leidt dan de wereld. De bron van haar 'anders-zijn' is de overtuiging dat Christus Heer is van de schepping. In alles wat de kerk doet – en gelovigen doen – komt die overtuiging als het goed is tot uitdrukking. In de liturgie vindt de belichaming van die overtuiging het duidelijkst plaats, stelt Hauerwas in een recent interview. In de liturgie versmelt lichamelijke beweging met taal: "the bodily movement itself is language, in a manner that makes it possible for us to be who we seem to be. That's a big trick! Being who you seem to be."²³² Als Hauerwas met andere christenen deelneemt aan de eredienst, is hij het

²²⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 146, 148-149.

²²⁸ Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today, Essays on Church, World, and Living in Between*, Eugene 2010 (eerder gepubliceerd: Durham 1988), p. 101.

²²⁹ In het betreffende hoofdstuk gebruikt Hauerwas zelf ook de term *initiation* (Idem., pp. 103, 107).

²³⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 176, 190, 220.

²³¹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 55.

²³² Brock, Hauerwas, Hargaden (ed.), *Beginnings*, p. 124.

meeste wat hij schijnt te zijn, namelijk christen.²³³ Hoewel het hoogtepunt in de liturgie gezocht wordt, is toch *alles* wat de kerk doet belichaming van een andere moraal op grond van het geloof in Christus' heerschappij. Kochs uitdrukking '*die Ethisierung der Religion*' suggereert dat de ethische dimensie van de kerk secundair is of ondergeschikt is aan een theologische, mystieke of doxologische dimensie. Hauerwas daarentegen legt er de vinger bij dat de eenheid met Christus in de liturgie op zich al ethisch is. Vieren en leven, liturgie en ethiek zijn geen verschillende domeinen.²³⁴ Het probleem met de kerk in de huidige tijd is niet dat zij te veel de nadruk legt op het menselijk handelen, functionaliteit en efficiëntie, maar dat de eenheid van theologie en ethiek niet wordt ingezien. Hauerwas scherpt Kochs analyse verder aan. Het probleem is niet *die Ethisierung der Religion*, maar de zogenaamde liberalisering van religie. Niet de focus op het menselijk handelen is problematisch voor de kerk en het geloof, maar het feit dat kerkelijke praktijken zo gemakkelijk worden geduid met omschrijvingen die vanuit de moderne, liberale cultuur 'toevallig' voorhanden zijn.

For example, when asked why they go to church many say that there they meet the kind of people they really like (people like themselves) or that that is the way the children learn morals. No doubt such explanations are part of the truth, but they may also be formulas for self-deception and lead us to miss the 'miracle' that we are there to worship God.²³⁵

Juist een gedegen theologische doordenking van gewone kerkelijke praktijken helpt om het wezen van de kerk te begrijpen. Hauerwas wijt de moeilijkheden in het kerkelijke leven daarom aan het feit dat 'wij' onvoldoende inspanning hebben geleverd om algemene kerkelijke praktijken van een correcte theologische duiding te voorzien.²³⁶ De buurtmaaltijd, het koffiedrinken na de dienst, de wijze van besluitvorming in een vergadering, de keuze voor de reparatie van de kerkzaal en de invulling van de liturgie: het zijn allemaal praktijken die theologisch van betekenis zijn, omdat in al die praktijken de opvatting wordt geleefd dat niet mensen, maar God de geschiedenis stuurt. Hier komen we bij de kern van Hauerwas gemeenschapsvisie. De christelijke gemeenschap is een karaktervolle gemeenschap, die gelovigen tot karaktervolle, deugdzame mensen vormt. Niet alleen de sacramenten en de catechese functioneren als inwijding, maar alle praktijken zijn van betekenis in de vorming van karaktervolle christenen. De kerk is een levend getuigenis van christenen die hun persoonlijke levens zijn gaan beschouwen als onderdeel van Gods verhaal.

Als het dus gaat over inwijding dan heeft Hauerwas een ruimere opvatting van wat daaronder valt. Alles wat de kerk doet is een vorm van inwijding in de gemeenschap, omdat de gemeenschap het hele leven betreft. De opzet van Koch in *Die Kirche Gottes* is smaller. Inwijding omschrijft Koch sacramenteel, met ethische consequenties. Daarmee laat Koch meer ruimte bestaan tussen religie, liturgie, en geloof enerzijds en ethiek anderzijds. Het dagelijkse leven en 'gewone' kerkelijke praktijken zijn voor Koch minder wezenlijk voor het bestaan van de kerk. Met betrekking tot mijn vraag naar het waarom van kerkelijke

²³³ Brock, Hauerwas, Hargaden (ed.), *Beginnings*, p. 124. Ook Zizioulas zag in de eucharistie de eschatologische gestalte van de kerk het scherpst worden (zie 3.2). Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 114, 186-187.

²³⁴ Hauerwas, Wells, 'Christian Ethics as Informed Prayer', pp. 3-12.

²³⁵ Hauerwas, *Christian Existence Today*, p. 124.

²³⁶ Hauerwas, *Christian Existence Today*, p. 123.

participatie, geeft Hauerwas een theologische duiding van kerkelijke participatie in bredere zin. Alle kerkelijke praktijken doen ertoe voor Hauerwas, omdat in alles wat we in de kerk doen, iets zichtbaar wordt van het geloof dat de geschiedenis van de wereld in Gods hand is.

Terugkomend op onze werkdefinitie, valt het op dat juist het inwijdingsaspect hierin ontbreekt. Niet alleen Hauerwas heeft oog voor de christelijke gemeenschap als plek van inwijding in het christelijke leven, maar ook Koch ziet dit zo. Het is de gemeenschap die ons bij Christus brengt en houdt. Omdat beide theologen dit accent leggen, stellen we vast dat onze werkdefinitie vanwege dit punt onvolledig is. De werkdefinitie zou als volgt kunnen worden veranderd. De christelijke gemeenschap is een positieve, sociale verbondenheid tussen mensen, die het verschil in etniciteit, sekse, leeftijd en sociale status overstijgt op grond van de wederzijdse, wezenlijke verbondenheid in Christus; de gemeenschap wordt als kenmerk van de christelijke gemeente ook geleefd, de gemeenschap wijdt haar leden in het christelijke leven in en is zowel geestelijk als materieel.

4.3.2 *De eenheid van de kerk*

Met de aandacht voor de inwijdende taak van de vierende gemeenschap, speelt de tweede relevante kwestie op. Waarin wijdt de christelijke gemeenschap haar leden eigenlijk in? Deze vraag speelde al op in hoofdstuk 2, toen we constateerden dat Hauerwas het christelijke narratief niet tot zijn uiteindelijke bestemming laat komen in de Bijbel, maar in de christelijke gemeenschap.²³⁷ In de kerkelijke gemeente wordt de schrift gelezen, begrepen en van betekenis voorzien. Valt er dan, gezien de verdeeldheid van de kerk, wel een eenduidig christelijk narratief te vertellen? Hoe relateert Hauerwas de christelijke gemeenschap tot noties als katholiciteit en oecumene? Koch was hierover helder: oecumene moet volgens hem leiden tot *zichtbare* eenheid, waarmee hij institutionele eenheid bedoelt. Hoe denkt Hauerwas hierover?

We bespreken hier in het kort het essay ‘Which Church? What Unity?’ waarin Hauerwas over zijn visie op oecumene en katholiciteit schrijft.²³⁸ Dit doet Hauerwas naar aanleiding van een vraag die George Lindbeck hem stelt. Lindbeck vraagt zich af waarom Hauerwas nooit betrokken is geweest bij oecumenische projecten, ondanks het feit dat Hauerwas geregeld de het belang van de eenheid van de kerk heeft benoemd. Hauerwas noemt een aantal ‘mogelijke’ redenen waarom hij nooit betrokken is geweest bij oecumenische projecten, maar ziet de vraag van Lindbeck vooral als een uitnodiging om over de toekomst van christelijke eenheid te schrijven. Hauerwas gaat op die uitnodiging in en positioneert zichzelf met behulp van John Howard Yoders visie op oecumene. Yoder beschouwde de eenheid van de kerk niet als een gegeven, maar als iets waartoe christenen geroepen worden; een plicht.²³⁹ Door kerkelijke eenheid belichamen christenen, met hulp van de Heilige Geest, Gods *shalom* in de wereld.²⁴⁰ Yoder was kritisch op de heersende stroming binnen de oecumene: die is te veel conflict

²³⁷ Zie 2.2.2.

²³⁸ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity? or, An Attempt to say What I may think about the Future of Christian Unity’, in: Hauerwas, *Approaching the End, Eschatological Reflections on Church, Politics and Life*, London 2014, pp. 98-119.

²³⁹ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, pp. 105-106, 110-111.

²⁴⁰ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, p. 106.

vermijdt en beschouwt zodoende de eenheid van de kerk te weinig als een praktijk van discipelschap. ‘Moderne manieren’ verhinderen de betrokkenen in de oecumenische gesprekken om eerlijk de verdeeldheid van de kerk aan te kaarten en een confronterend gesprek aan te gaan. Diversiteit wordt vanuit een onkritische tolerantie gevierd, terwijl er volgens Yoder conflict voor nodig is om tot eenheid te komen. De eenheid van de kerk komt niet tot stand door overeenkomsten, maar juist door het feit dat onenigheid niet leidt tot scheuringen, maar tot het bestaan van ‘a reconciling people’.²⁴¹

Deze eenheid die Yoder zoekt, is niet de verzoening tussen verschillende kerkelijke denominaties, maar de verzoening tussen broeders en zusters. Waar christenen zich niet met elkaar verzoenen, is volgens Yoder het evangelie niet ‘waar’. Hauerwas stemt in met Yoders verbinding van ‘waarheid’ aan de concrete plaats. Volgens Hauerwas relativeerde Yoder de waarheid van het evangelie daarmee niet, maar deed hij juist recht aan het feit dat het evangelie gestalte moet krijgen in een gemeenschap. Hauerwas schrijft: “[Yoder] observes that it is simply the case that for most Christians the locus of visibility of our oneness is where they live and go to church. Accordingly, the locus of visible unity should be local.”²⁴² Katholiciteit is niet zomaar een gegeven, maar het is een proces van een groep mensen die zichzelf toewijdt om in gemeenschap met elkaar te leven door het werk van de Heilige Geest.²⁴³ Wat ertoe doet is de realiteit van wederzijdse afhankelijkheid tussen gelovigen, die zichtbaarheid geeft aan onze katholiciteit, schrijft Hauerwas. De manier waarop deze wederzijdse afhankelijkheid wordt uitgedrukt – de institutionele regeling – is waardevol, maar van secundair belang. Van primair belang is zichtbare eenheid van de concrete gemeenschap.²⁴⁴

Katholiciteit ontvouwt zich voor Yoder en Hauerwas in de lokale gemeenschap. Deze congregationalistische toon is volgens Hauerwas niet in strijd met een positieve waardering voor het bisschopsambt. De bisschop kan namelijk verschillende eucharistische gemeenschappen met elkaar verbinden.²⁴⁵ Hoe Hauerwas dat bisschopsambt dan precies voor zich ziet, werkt hij hier niet uit. Hij bedoelt het in ieder geval als een verlengde van de zichtbare eenheid tussen gelovigen in de lokale christelijke kerk.

Het verschil tussen Hauerwas en Koch met betrekking tot de eenheid van de kerk is dat Hauerwas deze eenheid lokaliseert in de zichtbare, lokale kerk. Eenheid is voor hem allereerst eenheid tussen mensen, die ondanks verschillen niet van elkaar scheiden. Deze eenheid ondanks verschillen en onenigheid maakt de kerk volgens Hauerwas ‘katholiek’. Diversiteit wordt door Hauerwas dus positief gewaardeerd: God maakt de kerk stuk, zodat wij leren één te zijn, citeert hij Lindbeck.²⁴⁶ Voor Koch is de kerk katholiek door het Vaticaan als bindend, bovenplaatselijk instituut van plaatselijke kerken te beschouwen. Er is maar één katholieke kerk, en dat is voor Koch de rooms-katholieke kerk. Zijn kritiek op de oecumenische beweging, is dat deze genoeg neemt met de huidige verscheidenheid tussen kerken. Voor Koch is pluralisme binnen de kerk een ontkenning van de eenheid. De diversiteit (*Vielfalt*)

²⁴¹ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, pp. 106-109.

²⁴² Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, p. 110.

²⁴³ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, pp. 110-111.

²⁴⁴ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, pp. 117-118.

²⁴⁵ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, p. 112.

²⁴⁶ Hauerwas, ‘Which Church? What Unity?’, pp. 104-105.

waarover hij positief spreekt is de talige en culturele diversiteit.²⁴⁷ Mijns inziens gaat het dan vooral over de rijkdom in variëteit van de kerk, die zich over de hele wereld uitstrekt. Maar veel vaker dan het woord *Vielfalt* (diversiteit), gebruikt Koch omschrijvingen als *räumliche Universalität*,²⁴⁸ *Plural von Ortskirchen*,²⁴⁹ of *Vielheit der Ortskirchen*.²⁵⁰ Het gaat Koch waarschijnlijk niet zozeer om de diversiteit van de kerk, maar om de veelheid aan lokale kerkelijke gemeentes. Katholiciteit is de eenheid van de universele kerk. Dat is een verschil met Hauerwas, die diversiteit nadrukkelijk positief waardeert. Voor Hauerwas heeft katholiciteit niet zozeer betrekking op de veelheid van kerken of op de wereldwijde aanwezigheid van de kerk, maar op onenigheid, verschillen, en verscheidenheid tussen kerken.

Hoe moeten we deze verschillende percepties van de eenheid van de kerk waarderen? In de huidige westerse cultuur in Europa is kerkverlating aan de orde van de dag. We leven in een tijd van *believing without belonging*, schreven we in hoofdstuk 1. Vanuit deze culturele context is Kochs begrip van katholiciteit moeilijker te hanteren dan dat van Hauerwas. Koch formuleert katholiciteit als institutionele eenheid, maar juist de kerk als instituut is voor steeds minder mensen in Europa reëel. Hauerwas daarentegen relateert katholiciteit niet in eerste instantie aan een kerkelijk instituut, maar aan de eenheid tussen *broeders en zusters* in de lokale gemeenschap. De waarheid van het evangelie is niet gebonden aan een vooraf gegeven instituut waarin wij ons moeten voegen. De waarheid van het evangelie is de liefdevolle eenheid tussen christenen, ondanks de confrontatie die ontstaat vanuit de diversiteit. Het christelijke narratief waarin de kerk haar gelovigen inwijdt, moet daarom het narratief zijn dat leidt tot zichtbare belichaming van vrede en eenheid op grond van de verwachting van het koninkrijk van God.²⁵¹ Er is niet één manier om de liturgie te vieren en er is niet één manier om het christelijke narratief te vertellen. Deze diversiteit leidt tot een verschillende uitwerking van een christelijke moraal; daarvan is Hauerwas zich bewust.²⁵² Toch is het één narratief, omdat het in alle diversiteit leidt tot vrede en eenheid. Dit is dan ook hoe we bij Hauerwas de verhouding van de lokale christelijke gemeenschap tot het grotere geheel van de kerk moeten begrijpen.²⁵³ De relatie tussen verschillende geloofsgemeenschappen is niet in de eerste plaats institutioneel, maar een relatie van vrede ondanks diversiteit. Hauerwas' idee over katholiciteit loopt minder gevaar formalistisch te worden. Katholiciteit is volgens hem *zichtbare* vrede en eenheid *tussen mensen* en dus niet zozeer tussen denominaties. Juist dit zichtbare karakter van katholiciteit is in dialoog met kerkverlaters een meer overtuigende positie. Deze visie op katholiciteit appelleert namelijk niet alleen aan de roeping van kerkbestuurders om eenheid met andere kerken te belichamen,

²⁴⁷ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 83-84.

²⁴⁸ Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 265.

²⁴⁹ Geciteerd bij Ratzinger. Koch, *Die Kirche Gottes*, p. 268.

²⁵⁰ Koch, *Die Kirche Gottes*, pp. 77, 79.

²⁵¹ Vgl. "To be sure, like Israel, the church has a story to tell in which God is the main character. But the church cannot tell that story without becoming part of the tale. The church as witness to God's work for us in Israel and Jesus of Nazareth means that here the teller and the tale are one. For this is not just another possible story about the way the world is, it is the story of the world as created and redeemed by God. That story, the story of the world, cannot be told rightly unless it includes the story of the church as God's creation to heal our separateness." Hauerwas, 'The Church as God's New Language', pp. 149-150.

²⁵² Brock, Hauerwas, Hargaden (ed.), *Beginnings*, p. 127.

²⁵³ Zie 2.2.2

maar appelleert aan de hele geloofsgemeenschap om ondanks diversiteit en confrontatie elkaar niet los te laten.

5. CONCLUSIE

5.1 BEANTWOORDING VRAAGSTELLING

Na de dialoog met respectievelijk Zizioulas en Koch brengen we de resultaten van de scriptie in kaart. We begonnen met de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is. Een antwoord werd gezocht in Hauerwas' visie op de kerk als gemeenschap. Echter, die visie ontving tegengestelde kritieken, die suggereerden dat Hauerwas op twee verschillende manieren over de christelijke gemeenschap schrijft. Enerzijds werd Hauerwas' theologie te exclusief gevonden. Hauerwas heeft volgens deze kritiek een sektarische theologie, waarin het algemeen menselijke wordt ontkend. Anderzijds werd Hauerwas' theologie te weinig specifiek christelijk gevonden en werd hem pelagianisme verweten. Deze twee verschillende kritieken suggereerden dat Hauerwas op twee verschillende manieren theologie bedrijft. Aan de hand van twee hoofdstukken uit *The Peaceable Kingdom* hebben we beargumenteerd dat er inderdaad sprake is van twee verschillende theologische talen en in overeenstemming daarmee twee verschillende benaderingen van de christelijke gemeenschap: de deugd-ethische benadering en de voluit theologische benadering.

De eerste deelvraag luidde: 'Wat is Hauerwas' visie op de kerk als gemeenschap en bestaat in deze visie een spanning tussen een deugd-ethische benadering en een voluit theologische benadering?' Op grond van de opbouw van *The Peaceable Kingdom* – waarin Hauerwas alles voorafgaand aan hoofdstuk 'Jesus' beschouwt als voorwerk – en op grond van Wells causaliteitsargument – dat de opbouw van de christelijke gemeenschap het uiteindelijke doel is in Hauerwas' werk – concluderen we dat Hauerwas' voluit theologische benadering van de kerk als christelijke gemeenschap het primaat heeft ten opzichte van de deugd-ethische benadering. Hauerwas is verwickeld in verschillende discussies, wat past bij zijn essayistische manier van theologiseren. In zijn deugd-ethische benadering zet Hauerwas het kader neer dat hij in zijn voluit theologische benadering met kerkelijke taal inkleurt. Er is zo gezien geen sprake van twee benaderingen, maar van één dubbele benadering.

Enerzijds is de christelijke gemeenschap voor Hauerwas de belichaming van de overtuiging dat Christus Heer is van de wereld. In de gastvrijheid van de gemeenschap vindt die belichaming het duidelijkste plaats. Zonder concrete vrienden binnen de christelijke gemeenschap kan het koninkrijk geen zichtbare gestalte aannemen. Het koninkrijk wordt alleen zichtbaar door mensen die op grond van de opwekking van Jezus het koninkrijk verwachten en anticiperen op dat koninkrijk door bescheidenheid en zelf-ontkennende liefde voor elkaar. Dit is de voluit theologische taal. Maar anderzijds kan de noodzaak van kerkelijke participatie worden verwoord vanuit deugd-ethisch perspectief. Mensen vormen hun morele identiteit in een narratieve gemeenschap. Wie als christen wil leven, heeft daarom de christelijke gemeenschap nodig. Daarbij zijn niet alleen de sacramenten en de catechese van belang; alle kerkelijke praktijken hebben een moreel vormende invloed. Deze twee perspectieven op de christelijke gemeenschap ontkennen elkaar niet, maar kunnen achter elkaar worden gezet, waarbij het primaat ligt bij het voluit theologische deel van de benadering: de christelijke gemeenschap is Gods antwoord op de verdeeldheid in de wereld.

De tweede deelvraag luidde: ‘welke visie op de kerk als christelijke gemeenschap geeft de Grieks-orthodoxe theoloog Zizioulas in zijn boek *Being as Communion* (1985) en wat levert de dialoog met Hauerwas op?’ De kerk is Christus, aldus Zizioulas. Door de nadruk te leggen op de Geest in het denken over de kerk en Christus, vallen kerk en Christus samen. Christus is de waarheid, omdat Hij bestaat in gemeenschap. Om te kunnen bestaan als persoon, is het nodig dat mensen bestaan als gemeenschap. Dat kan alleen door de doop, waardoor de gelovigen deel krijgen aan Christus’ existentie. Het biologische bestaan verandert in een kerkelijk bestaan, dat niet gekenmerkt wordt door exclusivisme, maar door liefde voor alle mensen. Een belangrijke overeenkomst tussen Zizioulas en Hauerwas is ten eerste dat zij het eschatologische karakter van het christelijke leven benadrukken. Het christelijke leven ontvouwt zich niet uit de menselijke natuur, maar komt vanuit Gods toekomst op ons af. Dit houdt verband met een sterk contrast tussen de kerk en de wereld dat beide theologen schetsen. Een andere overeenkomst is dat zowel Zizioulas en Hauerwas Gods heil voor mensen beschouwen als ‘gemeenschap’.

Een belangrijk verschil tussen beiden is de manier waarop zij de relatie tussen Christus en de kerk opvatten. Volgens Zizioulas zijn kerk en Christus één. Volgens Hauerwas getuigt de kerk van Christus, maar valt zij niet met Hem samen. Dit biedt voor Hauerwas ruimte om de kerk als gemeenschap deugd-ethisch te omschrijven. De deugd-ethische benadering biedt in de context van kerkverlating meer mogelijkheid tot een opbouwende dialoog over kerkelijke participatie. Ten opzichte van Zizioulas is dat een waardevol voordeel, omdat in *Being as Communion* een buitenkerkelijk perspectief op de kerk als gemeenschap ontbreekt. Zizioulas treedt in zijn boek niet in gesprek met zijn seculier-westerse context. Zizioulas’ ecclesiologie is tamelijk massief en afgesloten en biedt van buitenaf gezien minder aanknopingspunten voor een gesprek over kerkelijke participatie. Desalniettemin biedt zijn visie op de menselijke vrijheid en persoon-zijn een cultuurkritisch geluid. De dialoog met Zizioulas levert ons een bevestiging op van de waarde van Hauerwas’ dubbele benadering. Ten opzicht van Zizioulas, biedt Hauerwas meer mogelijkheden om in gesprek te treden met de seculiere, niet-kerkelijke context.

De derde deelvraag luidde: ‘Welke visie op de kerk als christelijke gemeenschap geeft de rooms-katholieke theoloog Kurt Koch in zijn werk *Die Kirche Gottes* (2007) en wat levert de dialoog met Hauerwas op?’ Volgens Koch verkeert de kerk in een crisis vanwege het gebrek aan besef dat de kerk een gemeenschap is. Een juist begrip van de kerk als gemeenschap is nodig voor een levensvatbare toekomst van de kerk. Het wezen van de kerk is de sacramentele gemeenschap met God. Inwijding in de christelijke gemeenschap is voor Koch daarom primair een sacramenteel gebeuren. Koch wijst herhaaldelijk op *die Ethisierung der Religion*. In de kerk is teveel de nadruk gaan liggen op *menselijk* handelen en God is daarbij naar de marge gedrukt. Hauerwas daarentegen is bij uitstek geïnteresseerd in de ethische – en dus menselijke – dimensie van religie. Voor hem is heel de kerk een vorm van onderwijs. Hij wijt de moeilijkheden in het kerkelijke leven aan het feit dat ‘wij’ onvoldoende inspanning hebben geleverd om algemene kerkelijke praktijken van een correcte theologische duiding te voorzien. Niet alleen de sacramenten en de catechese zijn van belang voor de inwijding, maar alle praktijken zijn van betekenis in de vorming van karaktervolle christenen. De kerk is een levend getuigenis van christenen die hun persoonlijke levens zijn gaan beschouwen als onderdeel van Gods verhaal. Hier zien we dat voor Hauerwas de kerk in haar volle breedte

van belang is. Niet alleen de sacramenten, maar *alles* binnen de kerk zou belichaming van het christelijke narratief moeten zijn.

Ook met betrekking tot het thema katholiciteit lopen Kochs en Hauerwas' ideeën uit elkaar. In Kochs boek verwijst de term 'katholiciteit' vooral naar de institutionele eenheid van de veelkleurige, universele kerk. Bij Hauerwas duidt de term katholiciteit op eenheid ondanks onenigheid; een eenheid die door confrontatie heen breekt. Hauerwas lokaliseert de eenheid van de kerk in de zichtbare, lokale gemeenschap. De kerk is een levend getuigenis. Als het om katholiciteit gaat, is de eenheid tussen mensen primair en de institutionele regeling secundair. Dat is, hebben we betoogd, in de dialoog met kerkverlaters een meer overtuigende duiding van katholiciteit. De dialoog met Koch levert ons een beter begrip van Hauerwas' gemeenschapsvisie op. Alle kerkelijke praktijken – zelfs het koffiedrinken na de dienst en de wijze van besluitvorming in de vergadering – zijn volgens Hauerwas van belang voor de opbouw van de karaktervolle, christelijke gemeenschap. Kerkelijke participatie is met het oog op de volle breedte van kerkelijke praktijken van belang. De christelijke gemeenschap is deel van de katholieke kerk; niet op grond van een overeenkomst of institutionele regeling, maar primair op grond van zichtbare vrede ondanks diversiteit.

De vierde deelvraag luidde: 'Wat betekent onze waardering van Hauerwas' gemeenschapsvisie voor de beantwoording van de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is?' Hauerwas' dubbele benadering biedt de mogelijkheid tot een overtuigender antwoord op de vraag naar kerkelijke participatie, omdat de vraag vanuit zowel voluit theologisch als deugd-ethisch perspectief kan worden beantwoord. Ook wie niet gelooft, kan met Hauerwas een opbouwende dialoog aangaan over de kerk als morele gemeenschap. In een dergelijke dialoog zal Hauerwas wijzen op het narratieve karakter van (morele) identiteit in het algemeen, waarbij hij de westerse behoefte aan onbetwistbare objectiviteit en individuele autonomie zal tegenspreken.

We komen ten slotte tot de hoofdvraag, die luidde: 'Hoe valt Hauerwas' visie op de kerk als gemeenschap te waarderen in dialoog met de visies van Zizioulas (1985) en Koch (2007) en hoe draagt de waardering ervan bij aan de beantwoording van de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is?' Het antwoord luidt als volgt: Hauerwas' dubbele benadering van de christelijke gemeenschap bewijst in de dialoog met Zizioulas en Koch haar kracht. Naast alleen een voluit theologisch perspectief biedt de dubbele benadering namelijk ook een extern deugd-ethisch perspectief. Dit tweede perspectief biedt meer mogelijkheden tot een opbouwende dialoog over kerkelijke participatie in een context van *believing without belonging*. Persoonlijk vind ik in Hauerwas' dubbele benadering van de christelijke gemeenschap een overtuigend antwoord op mijn vraag naar kerkelijke participatie. Waarom zou ik participeren in de kerk? – Enerzijds, omdat ik daar op grond van Jezus' opstanding het risico van de liefde durf te nemen met mensen die ik niet zelf uitkies, maar die aan mij gegeven zijn. Met elkaar geven we in alle voorlopigheid gestalte aan het koninkrijk van God. Dat is een levenslange uitdaging; een oefening in karaktervol christen-zijn. Ik kan niet geloven zonder te horen bij de gemeenschap. Ik geloof door deel te zijn van de christelijke gemeenschap. Anderzijds is kerkelijke participatie nodig, omdat ik aan de christelijke gemeenschap mijn identiteit ontleen. Ik kan namelijk alleen handelen in de wereld die ik kan zien en ik kan alleen zien wat ik geleerd heb om te zeggen en ik kan alleen leren zeggen wat ik geleerd heb te horen.

5.2 EVALUATIE ONDERZOEKSRESULTAAT EN -METHODE

Het onderzoeksresultaat geeft antwoord op de vraag waarom kerkelijke participatie nodig is. Het antwoord laat – via Hauerwas – zien dat er niet alleen vanuit kerkelijk perspectief een antwoord is te geven, maar ook vanuit deugd-ethisch perspectief. Hauerwas' dubbele benadering van de christelijke gemeenschap is in een tijd van kerkverlating behulpzaam om het belang van kerkelijke participatie te expliciteren. Het eerste deel van de scriptie, waarin de veronderstelde spanning werd onderzocht, evalueer ik positiever dan het tweede deel van de scriptie, waarin de dialoog met Zizioulas en Koch werd gevoerd. Het bleek dat de dialoog moeilijk was op te zetten, omdat de verschillende auteurs zich in een eigen discours bewegen. Hauerwas bestudeert als ethicus de kerk, Zizioulas en Koch doen dit niet als ethici. Het gevaar is dan dat de verschillende theologen langs elkaar heen praten of overvraagd worden. In het verzamelen van de opbrengst van de dialogen, moest daarom zeer terughoudend stelling worden genomen. Voor vervolgonderzoek zou een dialoog met andere *ethici* die over de kerk schrijven vermoedelijk meer opleveren. Een ander nadeel is dat we in de dialoog enerzijds vanuit de volle breedte van Hauerwas' werk hebben geput, maar anderzijds Zizioulas en Koch met maar één publicatie aan het woord hebben gelaten. Ook hiervoor geldt dat we daardoor terughoudend moesten zijn in onze conclusies. De dialoog heeft ons – en dit valt positief te waarderen – laten zien wat de meerwaarde van Hauerwas' *dubbele* benadering van de christelijke gemeenschap is en heeft ons dieper ingeleid in Hauerwas' visie op de kerk als gemeenschap. Via de dialoog zijn immers thema's als de relatie tussen de kerk en Christus, de liturgie van de kerk, de inwijding in de kerk, en de katholiciteit van de kerk aan bod gekomen.

Tot slot wil ik nog twee zaken opmerken met betrekking tot eventueel vervolgonderzoek. Ten eerste is de deugd-ethische argumentatie goeddeels onbesproken gebleven. Dat mensen volgens Hauerwas gevormd worden in de gemeenschap – en christenen in de christelijke gemeenschap – hebben we genoemd, maar niet uitgewerkt. Voor vervolgonderzoek zou het interessant zijn om preciezer na te gaan hoe Hauerwas karaktervorming binnen een gemeenschap waarneemt en stellingen hieromtrent beargumenteert. Het nader bestuderen van *A Community of Character* (1981) zou een beginpunt voor vervolgonderzoek in deze richting kunnen zijn. Ten tweede blijft er een vraag bestaan naar de sociale werkelijkheid van de huidige kerk tegenover Hauerwas' theologisch-ethische visie op de karaktervolle gemeenschap. Is die werkelijkheid niet veel minder karaktervol dan Hauerwas' theologie doet vermoeden? Maakt kerkelijke participatie werkelijk verschil in moreel gedrag? In dit opzicht is het werk van socioloog en theoloog Robin Gill belangrijk. Hij publiceerde in 2004 het boek *Churchgoing and Christian Ethics*, waarin hij sociologisch onderzoek verricht naar de sociale werkelijkheid van de deugd-ethische gemeenschap.²⁵⁴ Dit boek zou een goed vertrekpunt kunnen zijn voor vervolgonderzoek in deze richting.

²⁵⁴ Robin Gill, *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge 2004.

6. BIBLIOGRAFIE

Hoofdstukken en essays van Hauerwas in publicaties die onder zijn naam zijn verschenen, worden niet apart vermeld in de bibliografie.

- Banks, Robert, *Paul's Idea of Community, The Early House Churches in their Historical Setting*. Exeter 1980.
- Banks, Robert, 'Gemeinde, III. Neues Testament.' In: Betz, Hans Dieter, *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3. Tübingen 2000, pp. 611-612.
- Banner, Michael, *The Ethics of Everyday Life, Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*. Oxford 2013.
- Barna, George, *Revolution, Finding Vibrant Faith beyond the Walls of the Sanctuary*. Wheaton 2005.
- Baumgartner, Alois *et al.*, 'Gemeinschaft.' In: *Lexikon für Theologie und Kirche, Vierter Band*. Freiburg 1995, pp. 431-432.
- Blackburn, Simon, 'postmodernism.' In: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford 2016.
<http://www.oxfordreference.com.vu-nl.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-2449>
(d.d. 14 februari 2018).
- Blackburn, Simon, 'scepticism.' In: *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 2016.
<http://www.oxfordreference.com.vu-nl.idm.oclc.org/view/10.1093/acref/9780198735304.001.0001/acref-9780198735304-e-2771>
(d.d. 15 februari 2018).
- Brock, Brian, en Hargaden, Kevin, en Hauerwas, Stanley, *Beginnings, Interrogating Hauerwas*. London 2017.
- Clark, Henry, 'Community.' In: Childress, James F, en MacQuarrie, John. *A New Dictionary of Christian Ethics*. London 1986, pp. 105-106.
- Douma, Jochem, *Grondslagen, Christelijke ethiek*. Kampen 1999.
- Doyle, Dennis M., *Communion Ecclesiology, Vision and Versions*. Maryknoll 2000.
- Ferguson, Everett, *Church History Volume I, From Christ to Pre-Reformation*. Grand Rapids 2005.
- Gill, Robin, *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge 2004.
- Green, Garrett (ed.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*. Augsburg 1987.
- Grübel, Nils, 'Commune.' In: Stuckrad, Kocku von (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Volume I. Leiden 2006.
- Hart, Joep de, *Zwevende gelovigen, oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Amsterdam 2011.
- Hauerwas, Stanley, *Character and the Christian Life, A Study in Theological Ethics*. Notre Dame 1994 (eerder gepubliceerd: San Antonio 1975).
- Hauerwas, Stanley, en Bondi, Richard, en Burrell, David B., *Truthfulness and Tragedy, Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame 1977.
- Hauerwas, Stanley, *A Community of Character, Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame 1981.
- Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom, A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame 1983.
- Hauerwas, Stanley, *Christian Existence Today, Essays on Church, World, and Living in Between*. Eugene 1988.

- Hauerwas, Stanley, *Dispatches From the Front, Theological Engagements with the Secular*. Durham 1994.
- Hauerwas, Stanley, *The Virtues of Alasdair MacIntyre* (2007)
<http://www.firstthings.com/article/2007/10/004-the-virtues-of-alasdair-macintyre> (d.d. 22 juni 2016).
- Hauerwas, Stanley, en Berkman, John (ed.), en Cartwright Michael (ed.), *The Hauerwas Reader*. Durham 2011.
- Hauerwas, Stanley, en Wells, Samuel, 'Christian Ethics as Informed Prayer.' In: Hauerwas, Stanley, en Wells, Samuel (eds), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*. Chichester 2011, pp. 3-12.
- Hauerwas, Stanley, en Wells, Samuel, 'The Gift of the Church and the Gifts God Gives It.' In: Hauerwas, Stanley, en Wells, Samuel (eds), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Chichester 2011, pp. 13-27.
- Hauerwas, Stanley, *Approaching the End, Eschatological Reflections on Church, Politics and Life*. London 2014.
- Hauerwas, Stanley, en Willimon, William H., *The Holy Spirit*. Nashville 2015.
- Hauerwas, Stanley, 'The Reformation is over. Protestants won. So why are we still here?' (2017). In: *The Washington Post, Outlook* https://www.washingtonpost.com/outlook/the-reformation-is-over-protestants-won-so-why-are-we-still-here/2017/10/26/71a2ad02-b831-11e7-be94-fabb0f1e9ffb_story.html?utm_term=.a78a9c1943e1 (d.d. 26.10.2017).
- Healy, Nicholas, *Hauerwas, A (Very) Critical Introduction*. Grand Rapids 2014.
- Hegstad, Harald, *The Real Church, An Ecclesiology of the Visible*. Trondheim 2009. Trans. Cambridge 2013.
- Herlyn, Okko, 'Gemeinde, kirchlich.' In: Honecker, Martin, et al., *Evangelisches Soziallexikon*. Stuttgart 2001, pp. 538-541.
- Koch, Kurt, *Die Kirche Gottes, Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*. Augsburg 2007.
- Knight, Douglas H., 'Introduction.' In: Knight, Douglas H. (ed.), *The Theology of John Zizioulas, Personhood and the Church*. Hampshire 2007, pp. 1-14.
- Knight, Douglas H., 'The Spirit and Persons in the Liturgy.' In: Knight, Douglas H. (ed.), *The Theology of John Zizioulas, Personhood and the Church*. Hampshire 2007, pp. 183-196.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame 1981.
- Marquardt, Manfred, 'Gemeinde, V. Dogmatisch.' In: Betz, Hans Dieter, et al., *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3. Tübingen 2000, pp. 613-614.
- Milbank, John, *Theology and Social Theory*. Oxford 1993.
- Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling*, Haarlem 2004.
- Nullens, Patrick, *Verlangen naar het goede, Bouwstenen voor een christelijke ethiek*. Zoetermeer 2006.
- Ogletree, Thomas W., 'Character and Narrative, Stanley Hauerwas' Studies of the Christian Life.' In: *Religious Studies Review* 6 (1) 1980, pp. 25-30.
- Outka, Gene, 'Character, Vision, and Narrative.' In: *Religious Studies Review* 6 (2) 1980, pp. 110-118.
- Paas, Stefan, *Vreemdelingen en priesters, Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*. Zoetermeer 2015.
- Papanikolaou, Aristotle, 'Contemporary Orthodox Theology.' In: McGuckin, John Anthony, (ed), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Blackwell Publishing 2011
http://www.blackwellreference.com.vu-nl.idm.oclc.org/subscriber/tocnode.html?id=g9781405185394_chunk_g97814051853945_ss1-21 (d.d. 01.11.2017).

- Paul, Herman, en Wallet, Bart, *Oefenplaatsen, Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*. Zoetermeer 2012.
- Pickard, Stephen, *Seeking the Church, An Introduction to Ecclesiology*. London 2012.
- Ploeger, Mattijs, *Celebrating Church, Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*. Groningen 2008.
- Putnam, Robert D., *Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community*. New York 2000.
- Ringeling, Hermann, 'Gemeinschaft.' In: Balz, Horst Robert, *et al.*, *Theologische Realzyklopädie*, Band XII, Berlin 1984, pp. 346-355.
- Sarot, Marcel, 'Kurt Koch, Die Kirche Gottes: Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens.' In: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 67 (2) 2013, pp. 150-157.
- Simon, Coen, *En toen wisten we alles, Een pleidooi voor oppervlakkigheid*. Amsterdam 2013.
- Snel, Jan Dirk, 'Ellul, Jacques.' In: Harinck, George (red.) *et al.*, *Christelijke Encyclopedie I, A~GOGH*. Kampen 2005, p. 498.
- Tönnies, Ferdinand, *Community and Association*. Leipzig 1887. Transl. Loomis, Charles P. London 1955.
- Tönnies, Sybille, 'Gemeinschaft.' In: Honecker, Martin, *et al.*, *Evangelisches Soziallexikon*. Stuttgart 2001, pp. 548-552.
- Vliet, C.T.M. van, *Kerk met twee ogen, Een katholieke ecclesiologie*. Kampen 2001.
- Wells, Samuel, *Transforming Fate into Destiny, The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*. Eugene 1998.
- Willame, Jean-Paul, *et al.* 'Gemeinschaft und Individuum.' In: Betz, Hans Dieter, *et al.*, *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 3. Tübingen 2000, pp. 635-645.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*. London 1985.